LA IGLESIA
EN EL MÉXICO COLONIAL



SEMINARIO DE HISTORIA POLÍTICA Y ECONÓMICA DE LA IGLESIA EN MÉXICO

ANTONIO RUBIAL GARCÍA
COORDINADOR

RODOLFO AGUIRRE SALVADOR • FRANCISCO JAVIER CERVANTES BELLO
BRIAN CONNAUGHTON • IVÁN ESCAMILLA GONZÁLEZ
ENRIQUE GONZÁLEZ GONZÁLEZ • MA. DEL PILAR MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO
ÓSCAR MAZÍN • LETICIA PÉREZ PUENTE
ANTONIO RUBIAL GARCÍA • GABRIEL TORRES PUGA

LA IGLESIA
EN EL MÉXICO COLONIAL

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS - UNAM
INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
"ALFONSO VÉLEZ PLIEGO" - BUAP
EDICIONES DE EDUCACIÓN Y CULTURA

LA IGLESIA
EN EL MÉXICO COLONIAL

SEMINARIO DE HISTORIA POLÍTICA
Y ECONÓMICA DE LA IGLESIA EN MÉXICO

ANTONIO RUBIAL GARCÍA
COORDINADOR

RODOLFO AGUIRRE SALVADOR • FRANCISCO JAVIER CERVANTES BELLO
BRIAN CONNAUGHTON • IVÁN ESCAMILLA GONZÁLEZ
ENRIQUE GONZÁLEZ GONZÁLEZ • MA. DEL PILAR MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO
ÓSCAR MAZÍN • LETICIA PÉREZ PUENTE
ANTONIO RUBIAL GARCÍA • GABRIEL TORRES PUGA






Primera edición, mayo de 2013

ISBN: 978-607-8022-89-2

Diseño Editorial: A. Zajid Che Moreno.
Cuidado de la edición: Olivia Moreno Gamboa

Imagen de portada: *Plaza mayor de México* (detalle), litografía acuarelada a partir de un dibujo de Carl Nebel, *ca.* 1836. Publicado originalmente en: *Voyage pittoresque et archéologique dans la partie la plus intéressante du Mexique par C. Nebel, Architecte. 50 Planches Lithographiées avec texte explicatif.*, Paris: editado por M. Moench e impreso por Paul Renouard; 1836.
Imágenes en guardas: 1) *Fray Juan de Zumarraga*, óleo de Miguel Cabrera (s. xviii). Museo Basílica de Guadalupe, México, D.F.; 2) *Don Juan de Palafox y Mendoza*, óleo de Diego Borgraf, 1649. Sala de cabildo de la Catedral de Puebla.

Impreso y hecho en México
Printed and bounded in Mexico

ÍNDICE

PRÓLOGO

LA IGLESIA CATÓLICA HA SIDO UNA DE LAS ORGANIZACIONES CON mayor influencia en la historia del Occidente y también la más polémica. Después de la Reforma protestante, sus defensores y detractores han generado una abundante literatura a lo largo de los últimos siglos y solo hasta hace unas décadas se le ha estudiado con menos prejuicios y dándole su justa dimensión.

En nuestro país, a pesar de que los estudios sobre la Iglesia han recibido una gran atención en las décadas recientes, es notable la ausencia de una visión de conjunto objetiva que abarque todos los ámbitos del complejo mundo que constituye dicha organización. La primera obra que intentó dar una visión panorámica de la labor realizada por la Iglesia en este territorio fue *La Historia de la Iglesia en México* del jesuita Mariano Cuevas (1879-1949). Sus primeros dos volúmenes impresos entre 1921 y 1922 (antes de que estallara la guerra cristera), eran parte de un proyecto de defensa de la Iglesia y del catolicismo contra los ataques anticlericales de los primeros gobiernos posrevolucionarios. Esta visión apologética, aunque con otro entorno histórico, es la que tiñe la mayor parte de las obras generales realizadas a lo largo del siglo XX. Por otro lado, en su intento de abarcar sus cinco siglos de historia y en algunos casos el incluir a México dentro del contexto de América Latina, dichas obras han dejado fuera temas importantes y han hecho generalizaciones superficiales y poco sostenibles. El presente libro intenta llenar la necesidad de una visión de conjunto y renovada de la Iglesia católica en el periodo virreinal novohispano, época en la que se conformaron sus instituciones.

La obra tiene como una de sus mayores cualidades la de ser un esfuerzo colectivo realizado por especialistas en las diversas instituciones eclesiásticas y cuyos textos fueron discutidos dentro de un seminario a lo largo de dos años. Dicho seminario, de carácter interinstitucional, que lleva funcionando ininterrumpidamente desde 2001 bajo el título de "Seminario de Historia Política y Económica de la Iglesia en México", surgió como una iniciativa entre investigadores de varias instituciones para discutir algunos avances de investigación y diversos aspectos de la historia eclesiástica en nuestro país. Adscrito al Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM y al Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego" de la BUAP, el seminario ha publicado las siguientes obras colectivas: *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial* (2004), edición en CD; *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias* (2005); *Poder civil y catolicismo en México, siglos XVI al XIX* (2008); *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación* (2010); y *La Iglesia en la Nueva España. Relaciones económicas e interacciones políticas* (2010).

En el presente libro coordinado por Antonio Rubial García, Oscar Mazín Gómez redactó los apartados referentes a obispos y cabildos catedrales. Leticia Pérez Puente intervino en los aspectos jurídicos, los concilios provinciales del siglo XVI, la secularización, los seminarios conciliares y los cabildos del siglo XVIII. Iván Escamilla González escribió algunos textos introductorios y el apartado sobre el IV concilio provincial. A Rodolfo Aguirre Salvador se deben aquellos sobre cofradías y corporaciones de seglares, parroquias y temas de secularización. Por su parte, Enrique González González elaboró los apartados sobre el regio patronato y la educación del clero. Pilar Martínez López Cano se dedicó a la bula de la Santa Cruzada. Gabriel Torres Puga trabajó la Inquisición. Francisco Cervantes Bello redactó los temas de la riqueza eclesiástica; y Antonio Rubial García se encargó de los apartados sobre el clero regular, los conventos femeninos, las misiones norteñas y los santuarios. El epílogo sobre la herencia colonial en la Iglesia del siglo XIX es de Brian Connaughton.

Hemos dividido el texto en dos partes. La primera contiene dos capítulos que nos introducen en la problemática general de la Iglesia

en Europa y en América. Consideramos fundamental que para comprender la actuación de dicha institución en México debíamos dar una visión panorámica de su evolución desde la Edad Media hasta la Ilustración, poniendo especial énfasis en sus relaciones con el poder civil. Asimismo, vimos la necesidad de introducir los grandes temas relacionados con la Iglesia y que fueron constantes a lo largo de la época virreinal: las diferentes instituciones que conformaron los cleros regular y secular; las diversas corporaciones de seglares; el papel cultural que jugó el estamento eclesiástico; el aparato jurídico que lo constituyó, y finalmente su relación con la economía y con el poder político. La coordinación de esta primera parte estuvo a cargo de Antonio Rubial García.

La segunda parte está dividida en cuatro capítulos que corresponden a las etapas que consideramos conforman el periodo virreinal: la etapa fundacional (1521-1565), durante la cual se pusieron las bases de las instituciones eclesiásticas, abarca desde la llegada de los españoles hasta el segundo concilio provincial y fue coordinada por Enrique González González; el periodo de consolidación (1565-1640), en el que se enfrentaron los intereses de los regulares y los obispos y surgieron nuevas instituciones, estuvo a cargo de Leticia Pérez Puente; la era de la autonomía (1640-1750), caracterizada por el creciente aumento del poderío episcopal y por la madurez de los diversos sectores eclesiásticos cada vez más independientes de España, estuvo bajo la coordinación de Oscar Mazín Gómez; la época de crisis (1750-1821), durante la cual la Corona afianzó su control sobre la Iglesia y dio su total apoyo al episcopado, se estructuró bajo la supervisión de Francisco Cervantes Bello.

La obra que aquí ofrecemos se inserta en la perspectiva de una historia social de la Iglesia, una historia que también contempla las ideas que estuvieron detrás de los procesos y a los grandes actores involucrados en ellos. Pero debemos aclarar que el libro no se dedica al complejo mundo de la religiosidad católica. Nuestra finalidad es divulgar entre un amplio público lector, sea o no especializado en historia, los aspectos más relevantes de la historia eclesiástica novohispana. Por ello, hemos evitado introducir notas a pie de página y, por la misma razón, al final de la obra se incluye una orientación

bibliográfica muy general, que de ninguna forma pretende ser exhaustiva. Asimismo, se trató de explicar con la mayor simplicidad posible los problemas más complejos y, en todos los casos, se definieron conceptos y términos técnicos la primera vez que se mencionan. A lo largo de la obra se encontrarán algunos mapas y cuadros que ilustran y complementan lo dicho en el texto. Finalmente, consideramos que este libro hace importantes aportaciones que permiten tener un panorama bastante completo sobre la actuación de la Iglesia en el virreinato de Nueva España.

PRIMERA PARTE

UNA IGLESIA EN CONSTRUCCIÓN

I

LA IGLESIA: ENTRE EL PAPADO Y LA CORONA

1. LA IGLESIA CATÓLICA EN OCCIDENTE

A PARTIR DE LA ACEPTACIÓN DEL CRISTIANISMO COMO RELIGIÓN oficial del imperio romano en el siglo IV, el mundo occidental consideró que el orden social, al igual que la naturaleza, respondían a los designios de la Trinidad. Este orden, según los autores religiosos, determinaba la separación de los habitantes de las ciudades y pueblos cristianos en clérigos y seglares, aunque ambos conformaban la Iglesia, el pueblo elegido de Dios. Sin embargo, había una separación que marcaba diferencias entre ambos sectores: los primeros eran vistos como superiores por ostentarse como intermediarios de Dios en la tierra, mientras que los segundos, por estar casados y ocupados en asuntos mundanos, debían obedecerlos (como un rebaño de ovejas a su pastor) y sostenerlos económicamente. Desde la visión religiosa, en el plan de Dios, ambos sectores sociales debían colaborar de manera armoniosa para el bien común en la tierra y para lograr la salvación eterna, tanto individual como colectiva. Al ser esta última la razón por la cual fue creado el mundo, los eclesiásticos se atribuyeron un papel fundamental en la vida humana e intervinieron en todos sus ámbitos, pues toda actividad debía ir dirigida a buscar esa salvación. Con todo, desde el siglo XII, los sectores eclesiásticos reconocieron a los seglares una mayor participación en las actividades dirigidas a

esa salvación (como la celebración de fiestas y la caridad), por lo que fomentaron la organización de hermandades para tales fines.

Con estas premisas, a lo largo de la Edad Media europea los eclesiásticos se constituyeron, junto con los guerreros nobles, como uno de los estamentos privilegiados de la sociedad. Su conciencia estamental provenía de una serie de fueros y privilegios, como la exención tributaria y el derecho de ser juzgados por tribunales especiales. En España, tal situación se vio consolidada a partir del siglo XII por el enorme poder que alcanzó el estamento eclesiástico a raíz del avance "reconquistador" sobre el Islam, llevado a cabo por los monarcas y apoyado por la Iglesia como una guerra santa. La importancia del sector clerical en la Península se reforzó, además, a causa del papel central que tuvo la monarquía española en la confrontación entre catolicismo y protestantismo desde el siglo XVI. Como parte del imperio español, Nueva España se vio profundamente influida por tales antecedentes; por ello, para comprender el proceso de formación y desarrollo de las diversas instituciones que conformaron la Iglesia en nuestro territorio, es necesario comenzar explicando la situación que guardaba la Iglesia en Europa, y en especial en España, entre los siglos XI y XVIII.

El legado medieval

Desde el final de la antigüedad (siglos V-VI después de Cristo) y hasta el inicio del siglo XVI, la Iglesia católica fue una institución central en el desarrollo de la civilización europea. Rebasando con mucho el ámbito de lo que hoy consideramos estrictamente religioso, ordenó, dio sentido y justificación a las prácticas y costumbres políticas, jurídicas, económicas, sociales e intelectuales de Occidente. En correspondencia, los papas que desde Roma, "la Santa Sede", encabezaban a la Iglesia occidental, sostuvieron la validez universal de su interpretación de la palabra de Dios contenida en las Sagradas Escrituras, así como su soberanía espiritual e incluso temporal sobre los creyentes. Esta supremacía le era disputada por el emperador bizantino, quien finalmente en el siglo XI desconoció la autoridad papal y rompió todo vínculo con Roma.

En el mismo siglo XI, después de cien años de estar bajo el control de los emperadores alemanes, el papado comenzó a independizarse del poder imperial y a generar sus propios aparatos políticos autónomos, entre otros una curia (centro burocrático de gobierno) y un colegio de cardenales para elegir al pontífice sucesor, pues el papado era una monarquía en la que no podía haber herederos sanguíneos. Fue entonces que se consolidó la construcción de una teoría política basada en el principio de las dos potestades, que entre los partidarios del papa consideraba a la autoridad civil como una entidad sometida a la potestad religiosa. La consolidación del papado como una estructura jurídico-administrativa trajo, además, un reordenamiento de la teología que se dio alrededor de seis concilios ecuménicos (los siglos XI, XII y XIII serían los de mayor actividad conciliar de la Iglesia en toda su historia) y la consolidación del derecho canónico. Los papas ejercieron así su poder como príncipes temporales del llamado "Patrimonio de san Pedro", territorio en el centro de Italia que desde el siglo VIII los pontífices habían recibido como legado del rey franco Pipino. A partir de entonces, la Iglesia católica romana negoció constantemente con las monarquías occidentales para tener cierta injerencia y recibir ingresos de las iglesias locales.

Mientras se consolidaba este poder central en Roma, en los diferentes reinos de Europa occidental los obispos gobernaban formalmente el aparato eclesiástico en cada una de las diócesis o territorios en que se dividía la cristiandad, siempre sometidos y nombrados por los reyes y señores entre los miembros de las noblezas locales. A ellos también estaban sujetos varios de los monasterios masculinos y femeninos, muchos bajo la regla de san Benito. Tanto los obispos como los abades y priores que gobernaban los monasterios dominaban y gozaban de las rentas de vastos feudos y hasta principados. Como custodios del saber intelectual heredado de la antigüedad y enriquecidos por las limosnas, donaciones y propiedades, los eclesiásticos lograron gran influencia al ejercer como preceptores y consejeros de reyes y nobles. En el siglo XIII, con la aparición de las órdenes mendicantes (franciscanos, dominicos, agustinos, carmelitas, etc.) dedicadas a atender al ámbito urbano y a la burguesía, la estructura eclesiástica se amplió a otros sectores sociales e insertó

a los seglares por medio de hermandades y cofradías. Las mayores manifestaciones artísticas de aquella época (como catedrales, iglesias, pinturas murales, esculturas y obras musicales) eran patrocinadas por las instituciones eclesiásticas para transmitir sus mensajes a las masas analfabetas.

Sin embargo, a finales de la Edad Media el poder de la Iglesia enfrentaba fuertes contradicciones. En el aspecto político, los príncipes buscaban incrementar su autoridad y sus ingresos en sus respectivos dominios mediante una abierta injerencia en el gobierno y la administración de las instituciones eclesiásticas; esto había provocado fracturas temporales, como el llamado Gran Cisma de Occidente en el siglo XIV, durante el cual gobernaron simultáneamente dos papas legalmente electos por el colegio cardenalicio, uno en Roma y otro en la ciudad francesa de Aviñón.

En el terreno de la moral, la religiosidad de la gente común era una mezcla de rituales cristianos y supervivencias paganas, y el clero era criticado en todas partes por la codicia, la mundanalidad y la ignorancia prevalecientes entre sus filas, de las que no se libraban ni siquiera las órdenes mendicantes, fundadas para reformar la vida religiosa a partir del ideal de pobreza evangélica. Periódicamente, movimientos reformadores, tanto ortodoxos como heréticos, pedían el retorno a los ideales primitivos de pobreza y caridad evangélicas y se hacían eco de las tensiones políticas y sociales del momento. Para principios del siglo XVI, la influencia del humanismo renacentista sobre la teología, visible en los trabajos bíblicos de intelectuales como Erasmo de Rotterdam, propiciaba corrientes de pensamiento que buscaban purificar la fe de los excesos del culto exterior en favor de una religiosidad individualista, basada en la reflexión sobre el texto depurado de las Sagradas Escrituras.

La ruptura de la reforma protestante

La crisis que escindiría definitivamente a la Iglesia se dio en Alemania en las tierras del Sacro Imperio Germánico. En 1517, en Sajonia, el teólogo agustino Martín Lutero atacó públicamente la práctica ecle-

siástica de la venta de indulgencias a los fieles para reducir las penas del purgatorio, y llamó a reformar a la Iglesia. Sus críticas al papado como pervertidor de las enseñanzas de Cristo, así como su doctrina de la salvación del hombre a través de la fe y no de las buenas obras, y su labor de traducción de la Biblia a la lengua vernácula para su libre examen por los fieles, fueron condenadas por Roma, pero le ganaron el apoyo de muchos teólogos humanistas y de una parte del pueblo. Como la doctrina de Lutero despojaba a la Iglesia de su papel de mediadora entre Dios y los creyentes, muchos príncipes del norte de Europa (en Alemania y Escandinavia) se adhirieron a su movimiento, se declararon cabezas de las Iglesias nacionales y abolieron en sus respectivos reinos la jerarquía eclesiástica y las órdenes religiosas, al tiempo que se apoderaban de sus bienes materiales. Aunque no se sumó al luteranismo, en 1538 el rey de Inglaterra también se separó de la obediencia del papa y se declaró él mismo y a sus sucesores como cabezas de la Iglesia en sus dominios. En la nueva Iglesia de Inglaterra o anglicana también desaparecieron las órdenes religiosas y sus bienes fueron expropiados.

Tras el fracaso de diversos intentos de reunificación de la cristiandad, tanto pacífica como violenta, surgieron frente a la Iglesia católica o romana las diferentes iglesias y credos reformados, consecuencia de la fragmentación del "protestantismo" en movimientos como el calvinismo, el anabaptismo, el puritanismo, etc. Téngase en cuenta que el término "protestante" se refería a los príncipes y ciudades germanas que en 1529 firmaron una "protesta" exigiendo se permitiera la libre prédica del luteranismo en el Imperio Germánico, pero con el tiempo se volvió sinónimo de profesión de la fe reformada.

Las naciones europeas quedaron irreversiblemente divididas en dos bandos de acuerdo a la fe, católica o reformada, profesada por sus príncipes, lo que junto con el agresivo proselitismo de cada parte, motivó durante los siglos XVI y XVII un sinnúmero de sangrientos conflictos internacionales y locales, que se conocen como "guerras de religión". Al mismo tiempo, se daba por todas partes un proceso de disciplinamiento y "confesionalización", es decir, se propuso la conducción de la sociedad de acuerdo con las líneas doctrinales trazadas por el credo dominante en cada país. Estas medidas implicaban la discriminación y persecución de los disidentes religiosos.

El concilio de Trento y la restauración de la Iglesia

Desde la década de 1530 se había buscado convocar un concilio ecuménico o congreso general de la Iglesia, que lograra la reunificación de los cristianos. Convocado finalmente por el papa Paulo III en 1545, el concilio se reunió en Trento (Italia), y continuaría intermitentemente sus trabajos hasta su clausura en 1563. Muy pronto fue evidente la imposibilidad política y doctrinal de recuperar la unidad de la fe, por lo que el concilio dedicó sus trabajos y decretos a definir los dogmas de la religión negados por los protestantes, como la transustanciación o presencia real de Cristo en la hostia consagrada, la virginidad de la Madre de Dios, la eficacia de los sacramentos como transmisores de la gracia divina y la libertad del hombre para buscar a través de las obras su propia salvación. En el concilio también se reafirmaron otros aspectos de la tradición católica como la existencia del Purgatorio, la necesidad de las indulgencias, el culto a los santos y sus reliquias y la veneración de las imágenes sagradas. Al mismo tiempo, el concilio tuvo por objetivo prioritario la reforma de las costumbres, para lo cual ratificó la plena potestad del sumo pontífice como vicario de Cristo y le confirió autoridad para llevar a cabo la reforma urgente de todas aquellas fallas disciplinarias que habían acelerado originalmente el cisma protestante.

En consecuencia, varios de los papas del siglo XVI (como Pío V, Gregorio XIII, Sixto V y Clemente VIII) dedicaron grandes esfuerzos a reorganizar la curia. Para auxiliar a los pontífices en el gobierno y la aplicación del concilio se crearon una serie de órganos llamados congregaciones, dedicados a tareas específicas que incluían la interpretación de los decretos de Trento, la condena de las desviaciones doctrinales, la supervisión de la liturgia, la declaración de nuevos beatos y santos, y la preparación de una edición oficial del texto latino de la Biblia. Tribunales previamente existentes, como los encargados de la revisión de las solicitudes de licencias y anulación de los matrimonios, y de la absolución de las faltas más graves de los fieles, fueron reestructurados para hacer su labor más eficiente y expedita. Durante el siglo XVII, bajo los pontificados de Urbano VIII, Inocencio X y Alejandro VII, la misma ciudad de Roma se llena-

ría de costosos e impresionantes edificios religiosos, que expresaban palpablemente el mensaje triunfalista y militante de la Iglesia de la llamada Contrarreforma o Restauración católica.

Ya que el concilio había declarado que uno de los principales deberes de la Iglesia era velar por el bien espiritual y las buenas costumbres de los fieles, se buscó también fortalecer a los obispos como pastores, obligándoseles a residir en sus diócesis, dándoles autoridad para supervisar todos los aspectos de la vida religiosa de su grey, incluyendo el desempeño de los párrocos o curas, la disciplina de las monjas, el ornato y decoro de los templos e imágenes, la labor de fundaciones caritativas como los hospitales y asilos, y el funcionamiento de asociaciones devotas de los seglares como las cofradías. No menos importantes fueron las atribuciones que recibieron para supervisar la formación y la disciplina de los clérigos mediante la fundación, en cada diócesis, de colegios seminarios para la preparación intelectual y moral de los futuros sacerdotes, y a través del ejercicio de una más eficiente justicia en los tribunales eclesiásticos.

Tras ser reafirmada en Trento la vida monástica como camino de perfección espiritual, las órdenes religiosas tradicionales fortalecieron su identidad y reputación como semilleros de piedad y ascetismo fundando ramas "descalzas", es decir de rigurosa disciplina (como carmelitas, franciscanos, agustinos y capuchinos). Asimismo promovieron los estudios teológicos dentro de sus órdenes. Al calor de la renovación de la Iglesia durante el siglo XVI también surgieron nuevas órdenes. La más importante de todas fue la Compañía de Jesús, fundada en 1540 por el vizcaíno Ignacio de Loyola. Los jesuitas se caracterizaban por su voto especial de obediencia al papa y por no vivir en conventos, por lo que se les encontraba en cualquier lugar donde la Iglesia y sus superiores los destinaran. Su estilo sentimental de prédica, basado en el estímulo de los sentidos por medio del arte y de prácticas como los "ejercicios espirituales" y la devoción a advocaciones marianas, hizo de ellos exitosos evangelizadores. A esto se agregó la educación que brindaban sus colegios tanto a sus novicios como a los hijos de las élites, lo que les permitió tener gran influencia política e intelectual, y acumular muchos bienes materiales. Gran presencia tuvieron también otros nuevos institutos, como la Con-

gregación del Oratorio fundada por el italiano Felipe Neri, constituida por asociaciones o casas autónomas de sacerdotes seculares que se reunían para practicar ejercicios piadosos y cultivar la reflexión teológica y canónica. En España y sus reinos, e incluso fuera de ellos, tuvieron gran boga las órdenes hospitalarias, como la de San Juan de Dios, o la Betlemítica, de origen americano, dedicadas a la atención médica y espiritual de los enfermos y moribundos en sus hospitales.

La renovación espiritual

El catolicismo posterior a Trento no fue una religión estática; continuó experimentando grandes movimientos de espiritualidad, ortodoxos y heterodoxos. Durante los siglos XVI y XVII, España vivió un florecimiento de visionarios, de los cuales el más importante fue la religiosa carmelita santa Teresa de Jesús, autora de obras místicas de gran originalidad e influencia, y reformadora de la rama femenina de su orden, caminos por los que le siguió el reformador de la rama masculina, san Juan de la Cruz. Pero esta época fue también la de la persecución inquisitorial de los llamados "alumbrados", practicantes de un misticismo alejado y hasta contrario a la dirección espiritual del aparato eclesiástico, y la de las polémicas visiones marianas de la monja concepcionista María de Jesús de Ágreda, confidente de Felipe IV de España. En el otro extremo, la espiritualidad cayó bajo la poderosa influencia de los jesuitas, quienes acogieron bajo su dirección y promovieron ampliamente devociones surgidas de experiencias místicas individuales, como la del Sagrado Corazón de Jesús, nacida de las visiones de la religiosa francesa Margarita María de Alacoque.

Mientras tanto, las corrientes de rigorismo espiritual trastornaron religiosa y políticamente a Francia, y algunas, como el jansenismo, hallaron resonancia por todo el continente. Inspirados en el teólogo Cornelio Jansenio, desde 1650 un importante grupo de clérigos e intelectuales sostuvieron que la única posibilidad de salvación para la naturaleza corrompida del hombre no residía en el ejercicio de su libre albedrío, sino en la acción de la gracia divina sobre su alma. La gracia solo era concedida por Dios a quienes consiguieran la anula-

ción total de la soberbia del espíritu a través de una vida contemplativa y virtuosa, lo cual acercaba a los jansenistas al calvinismo. El movimiento cayó en la heterodoxia cuando desoyó la amonestación de Roma y de la jerarquía eclesiástica y se negó a obedecer las órdenes de retractación del rey Luis XIV. El debate se agravó y provocó una honda división en la sociedad francesa cuando los jansenistas enfilaron sus críticas a la relajación de costumbres que, según ellos, prosperaba debido a la laxitud moral y la piedad superficial promovida por los jesuitas. A pesar de que el rey silenció la disputa teológica en Francia y de que el papado condenó definitivamente el jansenismo en 1713, la influencia del movimiento persistió a lo largo del siglo XVIII tanto entre quienes dentro de la Iglesia eran enemigos de la Compañía de Jesús y buscaban una religiosidad interiorizada y racional, como entre quienes pretendían terminar con la influencia espiritual y temporal de Roma sobre las monarquías europeas.

La expansión del catolicismo

Al mismo tiempo que ocurría el cisma protestante, amplios y desconocidos dominios se abrieron a la fe católica merced a las conquistas de España y Portugal en América, donde entre los siglos XVI y XVIII millones de indígenas fueron cristianizados por religiosos franciscanos, dominicos, agustinos, mercedarios y jesuitas. De todos los territorios de misión de la Edad Moderna, los de Nuevo Mundo registraron la más exitosa implantación de las estructuras eclesiásticas traídas de Europa. En el caso de los virreinatos de Nueva España y Perú, la conformación de reinos sujetos a la monarquía española avanzó casi paralelamente a la constitución de obispados para regir a la nueva cristiandad construida sobre la base de las avanzadas civilizaciones mesoamericana y andina; en 1565 y 1567, los concilios de la Iglesia mexicana y limense respectivamente, obedecieron de manera formal los decretos del concilio de Trento. En Brasil, la creación de la nueva cristiandad fue más lenta, y condicionada por la dificultosa incorporación de los indígenas al modelo colonial portugués, que pasó casi siempre por la desintegración de las culturas originarias

de cazadores y recolectores. Los siglos siguientes vieron la adopción americana del modelo confesional seguido por las sociedades católicas europeas de la época, adaptado a las condiciones peculiares de un vasto territorio, una población étnica y culturalmente diversa, y una frontera misional permanentemente abierta desde California hasta la Patagonia debido a la inacabada conquista del continente.

La actividad misionera en América se había realizado bajo los auspicios de las coronas española y portuguesa. Para hacer frente a ese monopolio, el papa Gregorio XV instituyó en 1622 la Congregación para la Propagación de la Fe, que tendría a su cargo la coordinación pontificia de los esfuerzos misionales en aquellas regiones de América, Asia y África donde aún no existía una jerarquía eclesiástica que se hiciera cargo de la nueva grey. Al lado de la congregación romana, la Compañía de Jesús llevaba a cabo desde sus orígenes un esfuerzo evangelizador de escala auténticamente planetaria, llegando sus misiones a la India, Persia, China, Japón, África y por supuesto las posesiones españolas, portuguesas y francesas en América, mientras mantenían vivo el catolicismo en tierras hostiles como las Islas Británicas, o en los dominios del imperio ruso. Sus métodos misionales, aunque efectivos, fueron objeto de controversia y condena, como cuando con tal de atraer conversos como los hindúes y los chinos modificaban, según la cultura local, la enseñanza de los dogmas de la fe y la liturgia romana; o como cuando se les acusó de constituir un estado virtualmente independiente en las "reducciones" indígenas del Paraguay y Brasil.

Al mismo tiempo en Francia, Italia y Europa Central se llevaban a cabo misiones en zonas ya cristianizadas desde la Edad Media, pero en las que la religión estaba aún poco arraigada a causa de su aislamiento o lejanía de las sedes episcopales. En esas misiones "entre cristianos" tuvieron un papel importante los jesuitas, los capuchinos y los franciscanos descalzos.

La Iglesia ante la Ilustración

Durante el siglo XVIII la Iglesia católica se enfrentó a la creciente tendencia de las sociedades europeas a la secularización de la vida

cotidiana, así como a una marea de incredulidad y cuestionamiento a los fundamentos de la fe, y al papel de la propia institución eclesiástica dentro de la sociedad. La revolución científica iniciada en el siglo anterior puso en crisis o desmintió las enseñanzas tradicionales de la Iglesia acerca del origen y funcionamiento del universo. Los progresos de la filología, la historia y otras disciplinas humanísticas, por su parte, permitieron poner en duda la misma inspiración divina de las Sagradas Escrituras. Prosperó así un espíritu de racionalismo, escepticismo y relativismo filosóficos que sustentó posturas deístas, materialistas e incluso ateas cada vez más atrevidas entre la intelectualidad occidental, posturas que generalmente se identifican con la Ilustración. Incluso en países católicos, como Francia, Austria y los diferentes reinos de Italia, los pensadores ilustrados atacaron mediante tratados, sátiras, panfletos y estampas a la Iglesia, acusándola de ser promotora del oscurantismo cultural y enemiga del progreso material y moral de la sociedad, en nombre de la conservación de sus privilegios sobre las masas fanáticas e iletradas.

La respuesta de la Iglesia ante esta crisis no fue homogénea. Frente a las controversias teológicas del siglo XVII, su reacción había sido casi siempre la censura, mientras que en el campo de las ciencias había oscilado entre el recelo y el interés por la exploración de las realidades que se descubrían a través de microscopios y telescopios, aunque interpretadas por vías tradicionales como la filosofía escolástica. En el siglo XVIII, numerosos clérigos se insertaron en las redes de producción y circulación de conocimiento que el movimiento ilustrado tejió sobre toda Europa. Varios de ellos adquirieron renombre como cultivadores de las ciencias naturales y humanas, aunque siempre en defensa de la explicación providencial de la maquinaria del cosmos; mientras algunos otros apologistas eclesiásticos polemizaban directa y atrevidamente con Voltaire y otras figuras de la Ilustración más radical. En países como España floreció la que se ha llamado una "Ilustración católica", que buscaba salvar la brecha entre la fe y el pensamiento tradicionales y los avances de la filosofía y las ciencias modernas.

2. LA IGLESIA Y LA MONARQUÍA

Durante los siglos XVI y XVII, mientras trabajaba en su propia restauración, la Iglesia encaró al igual que el resto de Europa una grave situación de crisis y conflictos sociales, en los que tuvieron parte importante los disturbios religiosos. A partir de 1568 los Países Bajos, en donde se había difundido ampliamente el calvinismo, se sublevaron a causa de la intolerancia religiosa de Felipe II y sus sucesores, y las provincias de Holanda terminaron declarándose independientes de la monarquía de España, lo que condujo a un conflicto de casi ochenta años. En Francia la difusión de la reforma desató a partir de 1560 una serie de guerras civiles que concluyeron con la victoria del caudillo protestante, quien se convirtió al catolicismo para poder reinar como Enrique IV, promulgando en 1598 la tolerancia religiosa en sus dominios. En Bohemia, el levantamiento de los protestantes en 1618 en contra del imperio católico de los Habsburgo austriacos condujo a la Guerra de los Treinta Años, una conflagración europea generalizada que devastó el centro del continente. En este ambiente, la influencia del papado en los asuntos europeos se desvaneció, y Roma no fue admitida en las negociaciones de la paz general de Westfalia, que en 1648 sentó las bases de la Europa contemporánea.

EL REGIO PATRONATO EN LOS SIGLOS XVI Y XVII

Durante esta época, los países que se mantuvieron fieles al catolicismo sostuvieron relaciones más o menos armónicas con la Santa Sede, según la mayor o menor tolerancia que sus príncipes brindaban al protestantismo, y a su grado de intromisión en el gobierno eclesiástico de sus respectivos reinos. En España el rey ejercía sobre la Iglesia en sus dominios una serie de prerrogativas especiales conocidas como el regio patronato.

Entre los años de 1493 y 1508, los papas Alejandro VI y Julio II reconocieron a los Reyes Católicos como señores del Nuevo Mundo y les concedieron el patronato sobre toda la Iglesia indiana. La autoridad eclesiástica cedía a la Corona ciertos derechos a cambio de que

edificara, dotara y fundara todo aquello que considerara conveniente para la expansión de la fe en América. El patronato, por tanto, no era una cesión honorífica ni gratuita. A cambio de ese derecho, el papa delegó en el rey, como patrono de la Iglesia, la obligación de edificar todos los templos del Nuevo Mundo; dotarlos para que sus ministros pudieran sustentarse, y gestionar ante la autoridad eclesiástica todo lo relativo a la fundación de nuevos obispados, parroquias y demás instituciones y beneficios eclesiásticos. En tanto que patrono de la nueva Iglesia, el rey era responsable también de implantar en América la fe, propagarla, aumentarla y conservarla, asegurando la administración de los sacramentos y de la doctrina a españoles, indios y castas. A cambio de todos esos esfuerzos y gastos, el papa reconoció a la Corona castellana el dominio sobre las nuevas tierras y el derecho a cobrar tributo a las poblaciones nativas.

El patronato eclesiástico de las Indias fue la consumación de un largo proceso iniciado desde la Edad Media temprana, época en que los reyes cristianos de la península ibérica habían sido considerados vicarios, es decir, auxiliares de Dios, defensores de la fe y principales responsables de la salvación espiritual de su pueblo. No obstante, los antecedentes inmediatos del patronato eclesiástico de las Indias se encuentran en el concedido a los Reyes Católicos sobre las Islas Canarias, a raíz de su conquista, en el último cuarto del siglo XV. A partir de 1492 lo obtuvieron en Granada otra tierra de conquista. Así, su extensión a las Indias era un proceso natural relacionado con la conquista. En los tres casos, el monarca conquistador se comprometía a implantar en esas tierras el cristianismo.

Debido a que los reyes no gozaban de patronato sobre sus otros dominios, este carácter del rey como patrón de la Iglesia se ejerció en América con mucho mayor celo que en la propia España, en nombre del compromiso adquirido para llevar a cabo la labor misionera. De ahí que la monarquía dedicara grandes esfuerzos a delimitar sus privilegios en este campo, mismos que quedaron inscritos en sucesivos ordenamientos jurídicos, en particular en la llamada Ordenanza del Patronato de 1574. En ella se regularon los procedimientos para garantizar el control real en todo lo tocante a la designación de titulares para los beneficios eclesiásticos, así los correspondientes al

clero secular, como las parroquias administradas por los frailes. Todas esas disposiciones fueron incorporadas a la *Recopilación de leyes de los Reinos de las Indias,* principal código normativo para aquellos territorios, publicado en el año de 1681.

En esta recopilación, y en posteriores disposiciones y diversos tratados políticos, se fueron ajustando los términos del llamado Regio Patronato Indiano. Éste abarcaba, por principio de cuentas, la concesión por el papado al rey de los diezmos o impuesto eclesiástico que cada feligrés adulto debía pagar anualmente de su producción agropecuaria. Con esa renta se fundarían y edificarían las iglesias, se dotaría y costearía su culto y se sustentarían sus ministros. En seguida, el patronato consistió en la facultad del rey de España para elegir a los obispos y presentarlos al papa para su ratificación. Aparte de designar a los obispos, el rey nombraba a quienes debían ocupar las prebendas o cargos de cada cabildo catedral, corporación que colaboraba con el obispo y de la cual había una en cada sede diocesana, así como a todos los párrocos y titulares de los beneficios eclesiásticos, como se dijo. Los reyes quedaron asimismo facultados para dividir los territorios de los obispados o diócesis, constituir y fijar sus límites y autorizar la fundación de nuevos templos y conventos. Finalmente, el monarca podía autorizar o no el paso, difusión y aplicación de documentos emitidos por los pontífices como los llamados bulas y breves.

Evidentemente, el conjunto de concesiones negociadas por la Corona ante el pontífice aumentaron el prestigio y el poder del rey, cuyo título de "Católico" le fue concedido de hecho en 1493 por el papa Alejandro VI a Fernando e Isabel y a sus sucesores. A partir de entonces el papado perdió toda posibilidad de injerencia directa en los asuntos de Indias, lo que afectó en adelante las relaciones entre el rey de España y la curia romana. De las numerosas embajadas del Rey Católico, fue la de Roma una de las de más difícil gestión pues los conflictos entre ambas autoridades eran frecuentes, sobre todo por la determinación del rey de impedir la intromisión de la Santa Sede en cuestiones que consideraba de su incumbencia estricta, como por ejemplo, la representación diplomática del papa en el Nuevo Mundo, que fue casi nula.

Podemos entonces preguntarnos, ¿qué papel jugó el papa en América si el principal responsable de velar por la evangelización y por la Iglesia fue el rey? Como sucesores del apóstol Pedro, la actividad de los papas se ejerció de varias maneras: a petición del monarca, ellos sancionaban la fundación de diócesis. Asimismo emitían bulas y breves, documentos de carácter administrativo o dogmático que afectaban a los individuos y a las instituciones eclesiásticas americanas, pero que tenían que ser sancionadas por el Consejo de Indias. Echando mano de su autoridad espiritual, el pontífice reconocía cultos y fiestas religiosas tales como la Inmaculada Concepción de la Virgen María o la Virgen de Guadalupe de México. Los papas debían además autorizar el nombramiento de los obispos hecho por el rey. Con esa misma dignidad declararon siervos de Dios, venerables, beatos o santos y santas a aquellos cristianos del Nuevo Mundo cuyas causas y testimonios de vida presentaba el monarca ante la Santa Sede. Los pontífices intervenían, en fin, como mediadores entre el soberano y las órdenes religiosas cuyas cabezas se encontraban en Roma. Pero sobre todo la principal injerencia del papa se encontraba en el plano doctrinal.

Desde el siglo XVI el rey hizo jurar fidelidad a este patronato a todos los obispos de Indias y les ordenaba recoger las bulas y breves papales que no hubiesen obtenido previamente la aprobación del Consejo de Indias. Esta situación y otras prerrogativas crearon en el siglo XVII lo que algunos investigadores han llamado Regio Vicariato, es decir una postura que consideraba que las bulas papales de Alejandro VI y Julio II habían convertido a los reyes españoles en sus vicarios en América, por lo que éstos gozaban de amplísimas facultades irrevocables en el terreno eclesiástico. El papado pocas veces se manifestó en contra de estos postulados, y cuando lo hizo poco pudo obtener al respecto. Un ejemplo de esta impotencia fueron los escasos resultados que obtuvo la creación de la Sagrada Congregación para la Propagación de la Fe. El papa Gregorio XV intentaba con ella tener una injerencia más directa en las misiones de América, Asia y África, pero las concesiones que el pontífices romano había hecho en esta materia a las coronas de Portugal y de España, hicieron imposible cualquier intervención "misional" del

papado, aunque muchas veces sus protestas e intentos de intervención determinaron las políticas de los reyes.

El regalismo borbónico

En Francia, donde los reyes también gozaban de diversos derechos sobre la Iglesia local (como el de la presentación de los obispos), el conflicto fue aún mayor. En el proceso de construcción de la monarquía absoluta francesa durante el siglo XVII, jugó un importante papel la doctrina de la superioridad del monarca sobre el papado en los asuntos eclesiásticos de su propio reino, conocida como "galicanismo". Bajo Luis XIV, una asamblea general del clero francés convocada por el soberano emitió en 1682 una declaración afirmando la superioridad de los concilios sobre la potestad de los papas y la exención del rey de la jurisdicción del pontífice, quien en consecuencia no tenía facultad para deponerlo o para eximir a sus súbditos de su juramento de fidelidad. Pese a que Roma condenó estas proposiciones, la influencia de las posturas galicanas creció entre el mismo clero. A lo largo del siglo XVIII el modelo absolutista francés se expandió entre las demás monarquías europeas, como la española, que comenzaron a ver en el control político y doctrinal de la Iglesia un instrumento para la consolidación de su poder, doctrina que se conoció como regalismo.

Con base en esa doctrina, los príncipes católicos tomaron diversas medidas tendientes a encabezar formalmente la Iglesia en sus estados, alegando su derecho a nombrar todos los cargos y beneficios eclesiásticos, a suprimir las inmunidades judiciales de que gozaban los clérigos, a reducir el número de religiosos, a disminuir la presencia de la Iglesia en la educación, y a limitar la capacidad de las instituciones eclesiásticas para adquirir y administrar bienes materiales. Mediante acuerdos formales, como el concordato que Fernando VI de España firmó con la Santa Sede en 1753, o a través de medidas unilaterales, como las del emperador austriaco José II en la década de 1770, los reyes incrementaron su control sobre el aparato eclesiástico. En Roma, y salvo la personalidad excepcional de Benedicto XIV, el trono papal fue

ocupado por figuras cada vez más opacas, que observaban impotentes la reducción de su capacidad de negociación frente a los reyes, quienes amenazaban con el cisma de sus respectivas Iglesias nacionales si no se concedían sus demandas. Ejemplo de ello es el paulatino eclipse de los jesuitas, que los ideólogos regalistas y ministros absolutistas de los reyes consiguieron hacer expulsar primero de los dominios de Portugal (1759) y luego de Francia (1764) y España (1767), hasta que la presión del soberano español, Carlos III, arrancó del papa Clemente XIV la disolución de la Compañía de Jesús en 1773.

Abandonada por los propios príncipes católicos, cuestionada por las mentes más brillantes del Siglo de las Luces y privada de algunos de sus mejores "soldados", la fractura y extinción de la Iglesia como había existido hasta entonces parecían inevitables. La Revolución francesa iniciada en 1789 abolió por completo el antiguo régimen de la Iglesia en 1791, y se lanzó después a expandir el republicanismo por todo el continente, cayendo sobre Italia y la misma Roma. En 1798 el papa Pío VI fue hecho prisionero por los ejércitos de Napoleón Bonaparte y llevado a Francia, donde murió al año siguiente. La sobrevivencia de la Iglesia católica, que los pontífices habían sabido restaurar y conducir durante la Edad Moderna, se encontraba así en mayor riesgo de lo que había estado desde los tiempos de la Reforma luterana. Pero los acontecimientos posteriores demostrarían que los siglos anteriores no habían transcurrido en vano, y que lo que Roma sembró desde Trento había echado, pese a todo, hondas raíces en la conciencia de Occidente.

II

DEL VIEJO AL NUEVO MUNDO

1. EL ESTAMENTO ECLESIÁSTICO NOVOHISPANO Y SU ORGANIZACIÓN INSTITUCIONAL

En Nueva España, las instituciones religiosas tuvieron que adaptarse a un medio que condicionó su actuación. Tres factores intervinieron en esa adaptación: el proceso evangelizador de los pueblos indígenas del ámbito rural; los fuertes vínculos que se establecieron entre el estamento eclesiástico y los sectores criollo y mestizo de las ciudades, y la presencia de la Corona española y de sus funcionarios como instancias reguladoras de la política eclesiástica. Como parte fundamental de la sociedad, la Iglesia novohispana se vio fuertemente influida por esas realidades. Las órdenes religiosas tuvieron un papel que no poseyeron en Europa; sus conflictos con la jerarquía episcopal generados por esos procesos de adaptación no tuvieron parangón en la cristiandad y las pugnas entre obispos y virreyes no se dieron en ningún otro lado de esa manera. Para comprender esas peculiaridades es necesario acercarnos al funcionamiento interno de los cuerpos que formaban la Iglesia novohispana.

Jerarquía y corporativismo

Como en todas las sociedades occidentales anteriores al siglo XIX, en la de Nueva España las instituciones eclesiásticas se organizaban bajo

un sistema corporativo. En él, cada uno de los cuerpos sociales (gremios, cofradías, cabildos, universidades, provincias religiosas, etc.) presentaba una fuerte organización autónoma, estructuras jurídicas propias (constituciones, reglamentos, estatutos), en la mayoría de los casos posibilidades de elegir a sus representantes y en todas un cúmulo de signos que les daban identidad (estandartes, vestimenta, escudos, pinturas y esculturas de sus santos patronos, capillas y templos y, algunos, crónicas corporativas).

La Iglesia novohispana participaba de ese esquema y estaba constituida por varias corporaciones. Aunque dependía de hecho, como hemos visto, del rey de España y por el derecho canónico del papa, no conformaba una unidad que actuaba uniformemente y en total acuerdo. Por principio de cuentas existían dos grandes sectores dentro de ella: el clero secular y el clero regular. El primero tomaba su nombre de *saeculum* o "siglo", pues sus miembros no estaban sujetos a ningún tipo de obligación de clausura o de vida en común; el segundo, en cambio, derivaba su apelativo de la regla o regula que regía la vida conventual basada en la oración en el coro y en otras prácticas comunitarias.

El clero secular era el menos estructurado, corporativamente hablando, de esos dos sectores clericales, y se encontraba dentro de una entidad, la provincia eclesiástica mexicana, cuyas cabezas eran el arzobispo de México y un grupo que fluctuó entre diez y doce obispos denominados "sufragáneos", teniendo el primero una primacía honorífica como metropolitano. Los reyes de España nombraron para ocupar las sedes episcopales a individuos de las más variadas procedencias. Al principio casi todos provenían de las órdenes religiosas evangelizadoras, pero con el tiempo muchos fueron también clérigos seculares; la mayoría de los obispos habían nacido en España, aunque hubo también numerosos prelados oriundos de América, que en general ocuparon las sedes de menor importancia. En muchos casos, los obispos peninsulares que llegaban a Indias no solían volver a España, pues transferidos de una a otra sede, se utilizaba su experiencia en los asuntos de gobierno y se premiaban sus méritos con obispados mejores y con mayores rentas. Era frecuente que para controlar a sus autoridades civiles en las Indias, la Corona solicitara

a sus obispos informes sobre la actuación de la autoridad seglar e incluso les concediera poderes extraordinarios; así obispos y arzobispos cumplieron a menudo cargos de visitadores y de virreyes interinos y alguno, como fray Payo Enríquez de Rivera, ocuparon la máxima sede de gobierno por varios años.

En los obispos recaían numerosas funciones, siendo la primera y más importante el magisterio, es decir, la enseñanza que desde su cátedra transmitía la herencia o legado de la tradición apostólica. Para llevar a cabo tal actividad el obispo se debía rodear de un clero digno y bien preparado. Por ello, a partir de la segunda mitad del siglo XVII, algunos prelados, como Juan de Palafox y Francisco de Aguiar y Seijas, crearon en sus diócesis los seminarios conciliares para poder tomar a su cargo la instrucción del clero secular. Para el siglo XVIII esos colegios destinados a preparar a las élites clericales ya operaban en todas las diócesis de la provincia mexicana. La segunda función del obispo era encabezar el culto litúrgico, en razón de que se pensaba que la oración oficial de la Iglesia aseguraba la buena disposición de la Providencia divina y con ello el bienestar colectivo. Como veremos después, la administración de justicia era la tercera función importante del obispo. Por último era su obligación también hacerse cargo de las necesidades materiales y espirituales de sus fieles y por ello se le denominaba "padre de los pobres". Así, bajo la jurisdicción episcopal estaban varios recogimientos femeninos, centros de reclusión más o menos voluntaria que asilaban a mujeres abandonadas, separadas o viudas, a actrices retiradas, a prostitutas arrepentidas y a huérfanas. Asimismo, algunos hospitales como el del Amor de Dios en México y el de San Pedro en Puebla, y varios colegios y residencias para estudiantes pobres también dependían del episcopado.

La sede del obispo era la catedral y para administrarla cada prelado era ayudado por los miembros de un cabildo eclesiástico, corporación formada por personas que obtenían sus puestos de manera vitalicia y por nombramiento del rey, circunstancia que los privaba de la posibilidad corporativa de elegir a sus propios representantes. Este órgano inamovible le era impuesto a cada obispo nuevo que llegaba a su sede, por lo que fueron comunes las fricciones entre ambas instancias. El cabildo eclesiástico estaba encabezado por cinco dig-

nidades (grupo rector que dirigía la catedral) y un número variable de canónigos (veintiuno en la catedral de México) encargados de las misas, confesiones y, en fin, de la administración religiosa. Para ello eran auxiliados por numerosos sacerdotes con diversos cargos (racioneros, medios racioneros y capellanes). En la ciudad de México el papel social y político de esta corporación llegó a ser tan importante que a partir de la segunda mitad del siglo XVII prácticamente controlaba la universidad. Al morir los obispos, este cuerpo colegiado declaraba la "sede vacante" y gobernaba mientras era nombrado el siguiente prelado sucesor.

Cada obispo tenía jurisdicción sobre un extenso territorio denominado diócesis y sobre las parroquias que la formaban. A pesar de que en Nueva España muchos de estos centros estaban bajo el cuidado de los frailes (que los habían fundado), el clero secular fue aumentando poco a poco su dominio sobre numerosos templos que tenían tales funciones. A las parroquias del clero secular se les llamaba curatos colados, beneficios o partidos de clérigos. En ellos se empleaban, junto a los curas párrocos, uno o varios vicarios conocedores de alguna lengua indígena. Esto sucedía sobre todo en las ciudades y villas importantes, donde las limosnas y las obvenciones (pagos por misas, matrimonios y bautizos) eran cuantiosas y permitían sustentar a varios sacerdotes. Los curas párrocos tenían, además, la obligación de levantar una vez al año un padrón de todos los feligreses mayores de diez años que habitaban en sus curatos; con ello sabían el número de personas que debían confesarse y comulgar en la Cuaresma. Estas actividades debían llevarse a cabo tanto en la cabecera parroquial como en sus pueblos de visita.

Además de los miembros del cabildo y de los curas párrocos, estaban bajo el mando del obispo todos aquellos clérigos no sujetos a una orden religiosa. Algunos provenían de familias ricas, habían recibido una pulida educación universitaria y eran los que ocupaban los mejores puestos; los había quienes poseían un palacio y un nivel de vida que no se diferenciaba del de los nobles; acogían bajo su techo a parientes y protegidos y tenían una numerosa servidumbre. Algunos de ellos se organizaron en congregaciones, siendo una de las más importantes la del Oratorio de San Felipe Neri, que se

ocupaba de diversos ministerios y tuvo presencia en las principales ciudades del territorio.

Con todo, el número de clérigos seculares con buenos ingresos era escaso y muchos debían buscar colocarse como capellanes de hospitales o de conventos de religiosas, como gestores o funcionarios en los juzgados civiles o eclesiásticos, o como catedráticos y preceptores. Había quien también podía sobrevivir gracias a herencias familiares o a tratos comerciales (aunque en teoría esto último estaba prohibido). Pero lo más común, para una gran parte de los clérigos egresados de las facultades de artes, teología y cánones de la universidad, era vivir de una capellanía, es decir de una renta anual que les dejaba algún benefactor para celebrar misas por su alma. Muchos de estos clérigos tenían niveles de vida muy precarios, a pesar de que desde fines del siglo XVI se insistió en que la ordenación sacerdotal se debía hacer solo si el individuo interesado demostraba tener una congrua, es decir un ingreso económico vitalicio para sobrevivir con decoro, o si conocía una lengua indígena, en cuyo caso podía obtener un cargo de vicario en alguna parroquia. Para el cuidado y atención de estos clérigos pobres fueron creadas algunas instituciones de beneficencia como el hospital de San Pedro de la capital, fundado y sostenido por la cofradía del mismo nombre, que atendía a sacerdotes enfermos, dementes y ancianos. Por último, en el estrato más bajo del estamento eclesiástico secular se encontraban los clérigos de órdenes menores, personas que aún no recibían la ordenación sacerdotal, y por lo tanto no podían oficiar misa, pero que podían realizar algunas labores religiosas como la lectura de los evangelios durante la misa, hacer exorcismos o portar los cálices con las hostias consagradas. Una gran mayoría de este bajo clero no pertenecía a una corporación específica pero gozaba del fuero eclesiástico, es decir, el derecho de ser juzgado por los tribunales de la Iglesia.

Muy diferente era la realidad del clero regular, que protegido por sus instituciones y mucho mejor organizado corporativamente tenía asegurado techo, sustento y asistencia en los conventos. Este clero estaba constituido por diversas órdenes religiosas organizadas en demarcaciones denominadas provincias, en cada una de las cuales funcionaba un número variable de conventos distribuidos en un

territorio. Cada provincia tenía un gobierno central e independiente, tanto de las otras provincias de la misma orden como del obispo, aunque en teoría dependían de manera directa de un general de cada orden radicado en Roma y, a través de él, del Sumo Pontífice. Los franciscanos, por ser la organización con mayor número de provincias en América, tuvieron además desde 1528 un comisario general de Indias radicado en Madrid para atender los asuntos americanos y en 1538 ya residía en México un comisario especial para Nueva España.

Aunque todas las órdenes religiosas poseían objetivos comunes, había entre ellas diferentes maneras de concebir la administración religiosa: existían unas órdenes (llamadas mendicantes porque en teoría vivían de pedir limosnas), como los franciscanos, los dominicos y los agustinos, que tenían a su cargo numerosas parroquias indígenas, pues habían sido las iniciadoras del proceso evangelizador desde el siglo XVI, pero también administraban los sacramentos a la población blanca y mestiza de las ciudades; había otras (también mendicantes), como los carmelitas y los mercedarios (los primeros con una espiritualidad más inclinada a la vida contemplativa y los segundos dirigidos hacia la vida activa), que solo tenían administración religiosa de los españoles, criollos y mestizos; existían además aquellas (denominadas hospitalarias), como los juaninos, los hipólitos y los betlemitas, que se encargaban del cuidado de los hospitales; finalmente estaban los miembros de la Compañía de Jesús, clérigos regulares dedicados a variadas actividades educativas y misionales. Tan marcadas diferencias afectaban también la organización de las provincias.

Entre los mendicantes los conventos estaban sometidos al mando de un provincial y de un cuerpo consultivo integrado por cuatro definidores y dos visitadores. Cada convento era un priorato (guardianía entre los franciscanos), una unidad sociojurídica formada por una comunidad humana económicamente autónoma, que habitaba bajo el mismo techo, unida por la espiritualidad derivada de la regla de sus fundadores. Bajo la dirección del prior, guardián o comendador (entre los mercedarios) debían llevarse a la práctica las normas que reglamentaban la vida comunitaria de oración en

el coro, alimentación en el refectorio y el trabajo pastoral con los fieles. Aquellos conventos con más de doce frailes tenían además un subprior para ayudar al prior o guardián y un procurador encargado de la administración de los bienes conventuales. Los conventos más pequeños eran denominados vicarías, y no tenían derecho a voto en los capítulos provinciales, reuniones trienales y legislativas. En estas últimas, eran elegidas todas las autoridades de la provincia y asistían los priores, los definidores y el provincial salientes, siendo presididas por uno de los frailes más anciano y docto a veces nombrado por el general.

A pesar de que jurídicamente todos los prioratos tenían los mismos derechos, existían profundas variantes entre los grandes y poblados conventos enclavados en las ciudades de españoles y las pequeñas comunidades que habitaban en los pueblos indígenas. Mientras que los primeros, sobre todo los localizados en capitales provinciales, estaban habitados por decenas de frailes, poseían cuantiosos bienes y eran centros administrativos y sedes de noviciados, de casas de estudio y de enfermerías, los segundos poseían escasas propiedades y llegaban a tener, a lo sumo, cinco frailes, que se veían obligados a recorrer enormes distancias para realizar su labor religiosa en las numerosas visitas dispersas que dependían de un priorato. Pero quizás la mayor diferencia entre ambos fue que, mientras casi ningún convento de las ciudades era parroquia, todas las casas de frailes en pueblos indígenas tenían a su cargo la administración y registro de bautizos, matrimonios y defunciones. Los religiosos comenzaron a realizar tales actividades desde el momento mismo en que iniciaron la evangelización, por lo que esas parroquias recibieron el nombre de doctrinas.

Una situación totalmente distinta fue la que enfrentó la Compañía de Jesús, una orden organizada verticalmente, sin capítulos provinciales ni elecciones, sin obligación de vida comunitaria y por lo tanto sin conventos ni hábito específico. La provincia jesuita de Nueva España, en varias etapas de su existencia apoyada por los obispos, estaba dedicada a la enseñanza del latín, la retórica y la filosofía en las principales ciudades del virreinato y a las misiones entre indígenas seminómadas del noroeste del territorio, las cuales esta-

ban distribuidas en seis rectorados o demarcaciones regionales. Fue precisamente esta labor misional la que propició la especificidad de la Compañía de Jesús en Nueva España frente a las otras órdenes. Aunque, como todas, estaba formada por criollos y por españoles, y en su contingente hubo también miembros procedentes de distintos países europeos: italianos, alemanes, checos, franceses, polacos, flamencos e irlandeses.

Un papel importante en ese desarrollo misional en el norte se debió a la fundación de los colegios de Propaganda Fide, obra de la orden franciscana, aunque dichos establecimientos eran autónomos y no dependían de ninguna de las provincias novohispanas de la orden. Estos institutos tenían por finalidad el lograr una mejor preparación del personal misionero y para su sostenimiento se fundaron, a partir de finales del siglo XVII, en ciudades con grandes recursos económicos (Querétaro, Guatemala, Pachuca, Zacatecas, Guadalajara y la de México). Junto a su actividad misionera entre los "infieles", estos franciscanos "apostólicos" como se les llamaba, también se dedicaron a la predicación y la administración sacramental en poblados y rancherías cercanos a las ciudades.

Por último, viviendo en una situación jurídica especial, estaban las diferentes órdenes religiosas femeninas. Aunque formaban instituciones eclesiásticas, por razones de género las mujeres no eran consideradas parte del clero (pues no podían recibir las órdenes sacerdotales), pero tampoco se les veía como personas seglares dada su dedicación exclusiva al servicio de Dios y los votos perpetuos que hacían. Los conventos de religiosas cumplían además la función de crear modelos femeninos para las mujeres en la sociedad católica y la de ser centros educativos para las niñas.

Las mujeres eran tratadas como personas débiles y menores de edad que necesitaban protección; por ello las religiosas vivían en absoluta clausura y no existía la posibilidad de que desempeñaran ningún tipo de actividad en el mundo, como lo hacían los religiosos. Así, a diferencia de las órdenes masculinas, organizadas por provincias, los monasterios de monjas eran prácticamente autónomos, aunque dependían de una autoridad eclesiástica: en la mayoría de los casos los obispos y en otros de los provinciales franciscanos o dominicos.

Para fines del siglo XVIII funcionaban en las principales ciudades novohispanas cerca de sesenta monasterios de monjas que seguían muy variadas reglas. Los más numerosos eran aquellos que tenían una organización de corte franciscano: concepcionistas, clarisas, urbanistas y capuchinas; después estaban aquellas originadas en los otros ámbitos mendicantes: dominicas, agustinas, carmelitas; en tercer lugar estaban las de corte monacal benedictino: jerónimas y brígidas; por último en el siglo XVIII se fundó en Nueva España la Compañía de María, orden específicamente dedicada a la educación de las niñas.

Sin embargo, a pesar de algunos elementos que diferenciaban unas órdenes de otras, las reglas de todas tenían algo en común: las religiosas eran esposas de Cristo y su principal función era aplacar la ira divina con sacrificios y oraciones y pedir a Dios perdón por los pecados de la humanidad. Concentrados sobre todo en las capitales episcopales y en las ciudades importantes, los monasterios femeninos fueron refugio para las mujeres criollas. Sin embargo, para el siglo XVIII se fundaron en México, Oaxaca y Pátzcuaro tres monasterios para indias hijas de caciques indígenas, con lo cual se abrió la vida monacal también a ese sector social.

Numerosos miembros de las capas medias y acomodadas novohispanas encontraron en el clero un medio de subsistencia y prestigio, única salida para muchos hijos segundones, mientras que, en algunos momentos, indios y mestizos fueron excluidos del sacerdocio. La Iglesia novohispana de los siglos XVI y XVII era en apariencia una institución formada en su mayoría por españoles y criollos blancos; sin embargo, miembros de los otros grupos étnicos, incluso de origen ilegítimo, ingresaron continuamente al clero gracias al ambiguo uso que se daba al término "español", que definía por igual a los nacidos en Europa, a los criollos nacidos en América y a los mestizos y mulatos hijos "legitimados" de padre español. Desde principios del siglo XVIII comenzaron a ser aceptados también en el estamento eclesiástico personas de la nobleza indígena. Para entonces, alrededor del diez por ciento de la población de Nueva España considerada como "española", pertenecía a los sectores eclesiásticos.

Conflictos entre los dos proyectos eclesiásticos, el secular y el regular

Cuando los conquistadores ocuparon los territorios del Nuevo Mundo, se hizo necesario poner en marcha la ardua tarea de cristianizar a los pueblos indígenas, para lo cual llegaron docenas de frailes de las órdenes franciscana, dominica y agustina. La multiplicación de conventos y la lejanía de sus provincias madres provocaron que cada una de esas órdenes se independizara de las de Castilla, creando provincias autónomas y, desde entonces, actuaron bajo la exclusiva conducción de las autoridades designadas por sus respectivos miembros. Para realizar su labor los frailes obtuvieron tantos privilegios papales, que ejercían casi todas las funciones de los obispos, excepto la de administrar el sacramento de la confirmación, la de consagrar los santos óleos y la ordenación de nuevos sacerdotes.

El problema surgió cuando la Corona decidió introducir en Indias a la jerarquía secular, con obispos y párrocos. Al llegar los prelados a sus sedes (fray Juan de Zumárraga, primer obispo de México, entró a la ciudad en 1528), se encontraron con que la tierra estaba "tomada" por los frailes, de modo que los clérigos no tenían espacio para su actividad, como no fuese el auxilio espiritual a la exigua población española. Peor aún, escudadas en sus privilegios, las órdenes se negaron a aceptar la jurisdicción episcopal. Por si fuera poco, acusaron a los clérigos de rapaces y ambiciosos, y predispusieron a los indios en su contra. En toda la Iglesia católica, como se sabe, los obispos y el clero secular se sostenían con base en el diez por ciento de la producción agrícola y ganadera que los fieles debían aportar anualmente, llamado diezmo. Durante los primeros años, la aportación de los españoles era insuficiente para sostener al clero, y los frailes se opusieron férreamente a que los indios diezmaran. Por múltiples razones, el clero secular tenía poco espacio para moverse.

Las dificultades no paraban ahí. Para el rey era muy claro que, sin el apoyo de las órdenes, la tarea evangelizadora se vendría abajo, a falta de un clero secular sólido. Sin embargo, de permitirse el crecimiento irrestricto de las órdenes, el poder real para ejercer

el patronato sobre la Iglesia indiana se vería mermado. En cambio, los clérigos seculares no pertenecían a corporaciones tan poderosas como las provincias religiosas; por lo mismo, gracias al derecho de presentación, el rey podría poner y quitar obispos y ministros, premiando a los que le eran fieles y castigando de algún modo a los reacios. Pero eso no era todo. Los obispos, debido a sus facultades como jueces ordinarios en el territorio de una diócesis, llegaban investidos de una autoridad judicial que contrapesaba la de los virreyes, oidores y otros oficiales reales de la jurisdicción temporal. Por lo mismo, los roces entre autoridades temporales y eclesiásticas eran muy frecuentes, en especial los que se daban, a cada rato, entre el virrey y el arzobispo de México. Los virreyes, deseosos de debilitar el poder de los obispos, solían apoyar las pretensiones de las órdenes religiosas. Los frailes, por su parte, al desatarse tales conflictos, se aliaban con el virrey frente al clero secular.

En esa difícil coyuntura, la aprobación real de los decretos del concilio de Trento, a partir de 1565, favoreció los proyectos de consolidación del clero secular, en la medida que reconocían la autoridad de los obispos sobre las órdenes. Otro tanto ocurrió con la famosa Ordenanza del Patronato, promulgada por el rey en 1574, y con numerosas cédulas reales por las que se ordenaba a los frailes dedicados a la cura espiritual de los indios, sujetarse a la jurisdicción episcopal dado que ejercían funciones parroquiales. Pero los religiosos no cedieron, alegaron que sus privilegios provenían de viejas bulas papales, procuraron obtener nuevas en Roma y argumentaron que por sus constituciones solo podían recibir órdenes de sus provinciales. La lucha entre obispos y religiosos estalló irremediablemente, y a causa de este problema las relaciones entre el clero regular y el secular no fueron en ninguna forma amistosas durante los tres siglos virreinales.

El conflicto entre ambos cleros se centraba en tres puntos principales. En primer lugar, los obispos pretendían que las parroquias de indios administradas por frailes, llamadas doctrinas, se entregaran al clero secular para redistribuir sus territorios y crear parroquias menos extensas que pasarían a cargo de clérigos. Se alegaba que la función de los frailes era hacer vida comunitaria en sus conventos y

dedicarse a la oración. Por lo mismo, debían "recogerse" en ellos y dejar la cura de almas a los clérigos seculares, como en toda la iglesia católica. El proceso, llamado de secularización de las doctrinas, duró dos siglos. En los años cuarenta del XVII, el obispo de Puebla, Juan de Palafox, ordenó una drástica secularización en su obispado, pero otros prelados fueron más tibios o carecían de fuerzas para enfrentar el poder de las órdenes religiosas, aunque en casi todas las diócesis alguna parroquia de regulares pasó a los seculares en la segunda mitad de esa centuria. Hubo que esperar sin embargo hasta mediados del siglo XVIII para que la secularización se impusiera de manera general, lo cual llevaron a cabo los reyes Borbones por medio de sus virreyes entre 1749 y 1771.

El segundo tema de conflicto tenía que ver con la jurisdicción episcopal. Mientras hubiese doctrinas a cargo de religiosos, los obispos les exigían obedecer las órdenes de Trento, es decir, sujetarse "a la jurisdicción, visita y corrección" del obispo. De una resistencia total, como la que los franciscanos opusieron a Palafox, los obispos lograron paso a paso la obediencia de los frailes doctrineros y que éstos aceptaran la actuación de jueces eclesiásticos del clero secular en el territorio de sus doctrinas. Cuando el arzobispo de México, fray Payo Enríquez de Rivera regresó a España, en 1680, casi todas las doctrinas de la arquidiócesis de México admitían la jurisdicción episcopal.

El tercer problema conflictivo, que también fue ganado, al menos parcialmente por el clero secular, revestía carácter económico y se le conoce como el diezmo de las religiones. Las propiedades de las órdenes religiosas estaban exentas de diezmar, mientras que las de los seglares debían hacerlo cada año. La disputa surgía cuando un seglar donaba o vendía una hacienda a un convento o colegio. Si todas esas tierras y ganados dejaban de diezmar a medida que las órdenes adquirían más propiedades, la merma de lo recabado por las catedrales sería creciente. El diferendo fue especialmente áspero con los jesuitas, dada la extraordinaria masa de propiedades que la orden logró acumular. Los sonados pleitos de Palafox con esa orden tuvieron su origen en tales reclamos, que exigían la intervención de Roma y de Madrid. A la larga, las órdenes religiosas tuvieron que resignarse

a componendas o "composiciones" con las catedrales. Los conventos y colegios nunca entregaron las sumas pretendidas por los obispos, pero el simple hecho de verse obligados a hacerlo era una prueba de sometimiento a la autoridad episcopal.

Esas controversias incesantes entre el clero regular y el secular fue el signo distintivo de la iglesia novohispana durante sus tres siglos de existencia. En vista del gran protagonismo de las órdenes religiosas durante el siglo XVI, los historiadores a veces olvidan que esa batalla fue ganada, con pasos lentos pero firmes e irreversibles, por el clero secular. En consecuencia, conforme avanzaba el siglo XVII, el poder de las catedrales fue superando al de los conventos, y el siglo XVIII marca la victoria definitiva del clero secular y una creciente decadencia del regular.

Las demarcaciones eclesiásticas

Regulares y seculares llevaron a cabo sus actividades por medio de una apropiación del territorio, el cual fue delimitado a partir de las diferentes fundaciones que las órdenes religiosas o los obispos realizaron sobre él.

Las primeras demarcaciones tuvieron como base la labor misionera y fueron desarrolladas por las órdenes mendicantes evangelizadoras, las cuales fundaron sus conventos distribuyéndose la administración religiosa de los antiguos señoríos de Mesoamérica, prefiriendo, como cabe suponer, las áreas más ricas y pobladas. Los franciscanos, con una gran dispersión, fundaron su provincia del Santo Evangelio que abarcaba los valles centrales alrededor del Anáhuac, Michoacán, la frontera chichimeca y Yucatán; los dominicos pusieron su provincia bajo la advocación de Santiago y se distribuyeron sobre todo en el sureste (Oaxaca y Chiapas); los agustinos tomaron a su cargo zonas periféricas y fronterizas (La Sierra Alta, La Huasteca, la Tierra Caliente de Guerrero y Michoacán, el valle del río Lerma) y con ellas fundaron la provincia del Santísimo Nombre de Jesús. Con el aumento de las zonas de influencia regional crecieron también las dificultades para su control, por lo

que, a partir de la segunda mitad del siglo XVI, se multiplicaron las provincias mendicantes en Nueva España. Entre 1559 y 1607, la orden franciscana separó cinco nuevas provincias de la del Santo Evangelio en Yucatán, Guatemala, Michoacán, Zacatecas y Jalisco. Entre los dominicos el proceso de fragmentación fue menor y solo se crearon tres nuevas provincias en Chiapas y Guatemala, Oaxaca y Puebla. La orden de San Agustín fue la que menos se fragmentó y creó solo una provincia autónoma en Michoacán (ver cuadro I del anexo).

En la segunda mitad del siglo XVI llegaron nuevas órdenes mendicantes que no tuvieron acceso a la evangelización de los naturales y por tanto solo poseían conventos en las ciudades importantes. La provincia de San Alberto de carmelitas descalzos, fundada en 1594, llegó a tener dieciséis conventos distribuidos en casi todo el territorio novohispano; la provincia de la Visitación de Nuestra Señora de los mercedarios, que se separó de la de Guatemala en 1616, tenía diez conventos a mediados del siglo XVII; la provincia de San Diego de franciscanos descalzos (fundada en 1599), apenas contaba con quince. Al poco tiempo llegaron también las órdenes hospitalarias que estaban en una situación similar, estableciendo sus fundaciones en el ámbito urbano: en 1710 era reconocida por el papado la orden de Nuestra Señora de Betlem, que entre Nueva España y Guatemala tenía 10 hospitales a su cargo; y la provincia del Espíritu Santo de la orden de San Juan de Dios (independizada de España en 1643) que llegó a tener 24. Finalmente estaba la provincia mexicana de la Compañía de Jesús (fundada en 1572) que para el siglo XVIII poseía 22 casas y colegios en las ciudades importantes del virreinato y ciento once misiones distribuidas en seis rectorados en el norte.

En la llamada provincia eclesiástica mexicana se erigieron en total quince obispados entre los siglos XVI y XVIII en el vasto territorio de Nueva España, que hoy comprende la República Mexicana, varios países de Centroamérica y las islas Filipinas (ver cuadro II del anexo). De hecho, en ese extenso territorio se crearon dos nuevas provincias eclesiásticas que fueron independientes del metropolitano de México. Una en Filipinas en 1595, con sede en Manila, que pasó

a ser cabeza de las iglesias de Nueva Cáceres, Cebú y Nueva Segovia; y otra en Centroamérica con sede en Guatemala, que se erigió como sede metropolitana en 1743 y encabezó las diócesis de Nicaragua, Chiapas, Verapaz y Comayagua.

Desde 1570 la diócesis se había impuesto como un elemento central en las descripciones de cronistas, funcionarios y viajeros. La Corona se sirvió también de ella para obtener información sobre sus dominios del Nuevo Mundo. Como demarcaciones geográficas, la diócesis era un espacio intermedio entre la estrechez del territorio comprendido por las alcaldías mayores (las unidades de gobierno provincial) y la extensión sumamente vasta comprendida por los poderes de las reales audiencias o tribunales de justicia (México, Guadalajara y Guatemala). Con todo, la superficie diocesana en las Indias de España siguió siendo muy grande –hubo diócesis hasta de 175,000 kms^2–, sobre todo si consideramos que en España la superficie promedio de una diócesis anduvo en los 10,000 kms^2. Por lo tanto, sobra decir que en Nueva España la diócesis no llegó a ser una unidad geográfica en sí misma, pues cada una comprendía gentes, lenguas, parajes y climas muy numerosos y diversos. Sin unidad geográfica, la diócesis designó, en cambio, una unidad administrativa.

Al igual que sucedió en Europa, desde la fundación de la Iglesia en el imperio romano, la presencia de las catedrales como las sedes de los obispos, supuso el ejercicio de una centralización en las ciudades, que además eran los centros donde se encontraban los poderes civiles. Por ello toda demarcación territorial eclesiástica, tanto las diócesis como las provincias religiosas, estuvieron estrechamente asociadas a la vida urbana. Como el imperio romano, el imperio hispánico desarrolló su labor colonizadora con base en la fundación de ciudades y tuvo en la Iglesia una de sus principales colaboradoras en esta empresa. Su papel fue notable porque además de fomentar la creación de poblados para congregar a las poblaciones indígenas, las catedrales, las parroquias, los templos, los conventos, los santuarios, los colegios y los hospitales tuvieron una labor fundamental en la distribución y estructuración de las ciudades y villas de españoles.

2. LA IGLESIA Y LAS CORPORACIONES DE SEGLARES

Tanto las instituciones eclesiásticas como sus miembros tenían su origen en la misma sociedad y sus vínculos nunca desaparecieron. Aunque esto parezca obvio, es importante insistir en ello pues las tareas de la Iglesia solo tenían sentido de cara a los fieles. No bien terminó el proceso de conquista del centro de Nueva España, los frailes primero, y los clérigos después, establecieron diferentes lazos con la población indígena que iban más allá de la sola catequesis. Prácticamente no hubo ámbito que estuviera fuera de su interés. Además de los aspectos jurisdiccionales, el encuentro de los diferentes sectores eclesiásticos con los grupos sociales se dio a todos los niveles. La vida espiritual y terrenal de las familias, de los poderosos y los pobres, de españoles, mestizos e indios, eran centro de atención de las diferentes instituciones eclesiásticas. En las ciudades, los niveles de interacción se acentuaban debido a la densidad de población y al elevado número de corporaciones, mientras que en el mundo rural las parroquias y los conventos dominaban el mundo espiritual.

Pero las relaciones entre la Iglesia y la sociedad eran bidireccionales pues los individuos, las familias y las hermandades o corporaciones de fieles influyeron también en la marcha de la primera. A nivel individual, ricos novohispanos fueron mecenas muy generosos, como el presbítero Juan Caballero Ocio en Querétaro, quien fundó varias obras pías y donó mucho dinero para diferentes fundaciones religiosas; o el minero José de la Borda, quien financió el templo de Santa Prisca en Taxco. No obstante, el común de la población construyó relaciones con la Iglesia menos espectaculares, más cotidianas y de larga duración. Si la Iglesia contó con instituciones, corporaciones y autoridades establecidas, la población constituyó por su cuenta cientos de hermandades que fueron determinantes para el arraigo de las devociones y de la fe, además de que creaban consensos que daban estabilidad a la sociedad y brindaban espacios de seguridad a sectores desprotegidos. La Iglesia misma las promovió, convenciendo a la población de practicar la devoción y la caridad.

Cuando el concilio de Trento se propuso reconstruir la unidad católica, esas asociaciones de fieles jugaron un papel central al ayudar en la vigilancia y regulación de las conciencias y conductas de sus miembros. Después de ese concilio, la devoción y prácticas religiosas alrededor de la eucaristía y de la idea de la salvación del alma fueron reforzadas en el pueblo católico, socializándose y obligando al seglar a demostrar públicamente su adhesión a la fe. Las corporaciones se revelaron muy pronto como un instrumento sumamente eficaz de las nuevas necesidades religiosas de la contrarreforma católica. La salvación del alma se materializó en prácticas y ejercicios religiosos que muchas veces eran fomentados desde las cofradías. Los conceptos de la muerte y el más allá convivían con las rutinas de la vida diaria. En consecuencia, se reafirmó la necesidad de hacer obras de piedad que reforzaran y justificaran la fe de los fieles, quienes no debían ser pasivos sino activos por medio de trabajos, vigilias, limosnas, oraciones, oblaciones y ayunos.

Paralelamente, se delegó en las hermandades mucha de la organización y extensión del culto, siempre bajo la mirada vigilante de las autoridades eclesiásticas, con lo cual las primeras alcanzaron una presencia notable en la planeación y celebración de las fiestas religiosas; para mediados del siglo XVII ya eran dos de sus principales funciones. Tanto en las grandes ciudades, como en las villas o en pueblos remotos, los fieles comúnmente pertenecían a una de esas asociaciones. Pero las hermandades de fieles no se limitaban solo a rendir culto a una advocación específica, sino que jugaron diferentes papeles, dependiendo de las necesidades de cada época y lugar. Hubo algunas que se hicieron cargo del mantenimiento de hospitales y otras obras de beneficencia. Un ejemplo de éstas fue la congregación del Divino Salvador promovida por los jesuitas que administró un hospital para mujeres dementes en la capital. Y es que en la época virreinal no había una frontera explícita entre lo religioso y lo social, pues la manera como la gente vivía la religión tenía mucho que ver con sus formas de relacionarse, así como con sus propias jerarquías sociales. Incluso se puede hablar de proyectos socio-culturales que tenían como núcleo una de esas asociaciones, como la cofradía de Aranzazu de vasco-mexicanos en el siglo XVIII.

Para cumplir con sus cometidos de culto y asistencia, las hermandades debían allegarse recursos económicos de diferentes fuentes. Las cofradías de indios, por ejemplo, tenían fundamentalmente tierras de cultivo y ganado para enfrentar sus gastos, aunque también las había que solo se sostenían con limosnas. Las asentadas en las ciudades, aunque también podían contar con tierras, tenían ingresos más diversificados, como viviendas de alquiler o capitales invertidos a préstamo, sin faltar las limosnas o cuotas de los cofrades. Algunas cofradías urbanas contaron con recursos notables y se constituyeron en una fuente de crédito, tanto para sus propios miembros como para actividades productivas; con sus réditos sostuvieron obras pías, capellanías y dotes. Y no faltó ocasión en que tuvieran que hacer donativos a la misma Corona.

Cabe destacar que no solo los seglares formaron corporaciones para el culto y la caridad. En Nueva España también existieron diversas congregaciones fundadas por eclesiásticos para fines similares. Los jesuitas, por ejemplo, crearon varias de ellas en sus colegios para rendir culto a la Virgen María, las cuales eran dependientes del padre general de la Compañía en Roma. En el clero secular también se fundaron algunas, como la de San Pedro Apóstol de la capital, que si bien en sus orígenes fue solo de sacerdotes, eventualmente aceptó también a personajes de la talla de virreyes y sus familiares, oidores o miembros del consulado de México. Algo similar sucedió con la de la Virgen de Guadalupe, de la misma ciudad, fundada en 1674 por 32 sacerdotes; tiempo después hombres y mujeres seglares también se integraron. En Querétaro hubo asimismo una congregación sacerdotal dedicada al mismo culto.

Las cofradías urbanas

De las corporaciones de fieles que hubo en Nueva España, sancionadas por la autoridad eclesiástica, las más extendidas fueron, sin duda, las cofradías, organizaciones que llegaron a tener una injerencia muy notable en el culto religioso público. Muchas de ellas se iniciaron como simples hermandades de devoción, sin autorización de los obis-

pos. Aunque en Europa las cofradías fueron básicamente urbanas, en ámbito hispánico las fundaciones rurales eran por demás importantes, fenómeno que continuó en Nueva España con mucha fuerza.

Desde la década de 1540 ya hubo cofradías marianas, fomentadas por Hernán Cortés y las órdenes religiosas, y después del concilio de Trento se incrementó su número, al demostrar ser muy útiles para resolver las necesidades espirituales y materiales de una sociedad tan desigual. Cofradías populares fueron las del Santísimo Sacramento, Jesús Nazareno y de las Ánimas del Purgatorio, así como la de la Buena Muerte y las de San José. Algunas se incorporaban o agregaban a otras del mismo nombre, con licencia papal, para gozar de los mismos privilegios, concesiones, indulgencias y gracias, tomando entonces el nombre de archicofradías. Tal fue el caso de las del Santísimo Sacramento (que funcionaron en Guatemala y en la ciudad de México), o las de la Santísima Trinidad. Las archicofradías novohispanas gozaron del más alto reconocimiento social.

En los templos dominicos se distinguieron sobre todo las cofradías de la Virgen del Rosario. En varias iglesias conventuales franciscanas hubo cofradías del Santísimo Sacramento, de la Veracruz y de la Concepción de María. Las de negros y mulatos aparecieron, conforme aumentó ese sector social, desde fines del siglo XVI bajo la advocación de San Benito de Palermo. En ellas se implantaron varios elementos religiosos de las culturas africanas. A estas advocaciones hay que sumar también las dedicadas a la Virgen de Guadalupe, que se fueron extendiendo a partir de mediados del siglo XVII, las cuales contribuyeron de manera decisiva a la extensión de su culto. Para fines del siglo XVIII, solo en el arzobispado de México, había alrededor de 951 cofradías.

La monarquía no estuvo al margen del devenir de esas hermandades; directa o indirectamente, se mantuvo atenta a su buena marcha y a que cumplieran con sus funciones. Tal atención se hizo más patente en el siglo XVIII, cuando tales corporaciones fueron consideradas cada vez más dentro del ámbito civil, y por tanto, sujetas al poder real. Durante el reinado de Carlos III, por ejemplo, hubo serios intentos por reformar a las cofradías, en el sentido de hacerlas más espirituales, austeras y menos "barrocas" y festivas, con menor

gasto de recursos. Para la década de 1790 se ordenó a los obispos una depuración de todas aquellas cofradías y hermandades que no tuvieran licencia o recursos suficientes para subsistir. En el arzobispado de México se intentó suprimir a más de 500. No obstante, la orden no pudo cumplirse del todo, en buena medida debido a la resistencia de los fieles y de los curas. La prudencia del virrey en 1796 evitó la aplicación de tal medida radical y reconoció su importancia para el mantenimiento de la devoción indígena. Esto sin embargo no evitó que aumentaran los controles estatales sobre ellas. De hecho muchas de las cofradías se vieron afectadas en sus bienes y capitales a causa de la ley de consolidación de vales reales de 1804. Con todo, después de la independencia, las cofradías siguieron teniendo mucha importancia, por lo menos hasta las leyes de reforma, que ordenaron su extinción.

Las cofradías arraigaron fuertemente en la vida socio-religiosa de Nueva España, al convertirse en instrumentos que cohesionaron a muchos fieles alrededor de su parroquia o templo. La cofradía fue un ámbito de devoción pública, corporativa, que muestra mucho de la religiosidad popular de la sociedad virreinal. No era raro hallar a personas que pertenecían a varias cofradías, tanto por razones espirituales como por los beneficios materiales que les redituaba. En ese arraigo convergieron tanto la iniciativa de los fieles como la de las autoridades eclesiásticas, especialmente los curas, quienes se esforzaron por crearlas en los pueblos de indios, tanto por motivos devocionales y de integración colectiva al culto, como para asegurar un mínimo de ingresos gracias al pago de misas y funciones religiosas por los cofrades. El régimen de limosnas fue una característica básica de ellas, al igual que los servicios asistenciales que prestaban, como aquellos de carácter funerario. Un aspecto esencial de toda cofradía fue su carácter local pues normalmente estaba integrada por grupos de individuos ligados íntimamente a un pueblo, villa o barrio de ciudad.

Según las tareas preferentes o el perfil de los integrantes, hubo cofradías de varios tipos: algunas tenían como tarea principal el culto, la práctica sacramental y la celebración de misas por las almas de los cofrades difuntos; otras se caracterizaban por reunir a miembros de una profesión u oficio, o bien, para fines asistenciales, como los

funerales de los cofrades o la atención a las viudas e hijos. En las ciudades se conformaron poderosas cofradías de españoles aunque también las hubo de mulatos y mestizos, sin faltar las de los omnipresentes indios. Las primeras incluso podían especializarse según la región de origen de sus fundadores peninsulares, pues las hubo de montañeses, vizcaínos, navarros, riojanos o gallegos que rendían culto a una virgen o santo de su región natal. Éstas se componían de familias unidas por lazos de sangre, compadrazgo o amistad que evitaban la mezcla étnica.

Los artesanos de cada oficio también formaron cofradías, tanto con fines religiosos como de beneficencia: rendir culto a su santo patrono, tener una capilla propia en alguna iglesia, hacer fiestas y procesiones, ofrecer misas y funerales a sus hermanos difuntos, así como proteger a los enfermos, los huérfanos y las viudas.

Algunas cofradías se caracterizaron claramente por servir como único espacio de integración social, como por ejemplo las de San Benito de Palermo de la capital o de la nueva Veracruz, que congregaba a negros y mulatos; los bailes, las máscaras, los tambores y las sonajas de origen africano hallaron su propio espacio en las fiestas religiosas. También hubo una cofradía de negros en Puebla. En estas corporaciones los santos, santas, vírgenes y mártires venerados proyectaban sentimientos de marginalidad y sufrimiento que los negros y mulatos hicieron propios. Para las autoridades, el que hubiera cofradías que atendieran las necesidades de ese grupo étnico fue muy conveniente porque aminoraban su malestar y ayudaban a su aceptación social.

Cofradías de indios

Asunto aparte fueron las cofradías de indios pues jugaron un papel central en el proceso de asimilación del cristianismo. Igualmente, las cofradías reflejaron en cierta medida el cambio social que fueron experimentando los pueblos. Es posible que ellos apreciaran en las cofradías una especie de continuidad de sus antiguas formas de culto colectivo, combinándolas con la asistencia social, la caridad y el ma-

nejo de limosnas, donativos y bienes, como las españolas. Los estudios sobre las formas de sociabilidad e integración social de los pueblos de indios, de sus sectores o estratos, se han apoyado en buena medida en el análisis de las cofradías, las congregaciones o las hermandades.

En los siglos XVI al XVII fueron creadas normalmente con la autorización eclesiástica y bajo la vigilancia de los curas. En las ciudades las cofradías de indios no tuvieron la misma importancia que las de españoles, pero en los pueblos proliferaron. En Michoacán, los pueblos hospitales fundados desde la época de Vasco de Quiroga brindaron, además de la atención espiritual, una forma de vida para los indios.

Para fines del siglo XVII ya existían cientos de cofradías fundadas en los pueblos. Su multiplicación estuvo asociada a la recuperación demográfica de esa centuria y a lo que se ha llamado la "reconstitución de los pueblos", al ser un medio de integración comunitaria. En las fiestas patronales las cofradías podían consumir todos sus fondos y aun quedar endeudadas, mientras que para muchos curas, las obvenciones que pagaban las cofradías podían representar la mayor parte de sus ingresos.

En muchos sentidos, las cofradías de indios fueron parte esencial de la religión local, pero también fueron espacios de poder para las autoridades indígenas. Los caciques y la nobleza indígena normalmente se pusieron al frente de ellas como mayordomos, vinculando tal función a su estatus social.

Las actividades de los fieles en los pueblos de indios no se agotaban en las cofradías pues había otras tareas que ellos desempeñaban; por ejemplo, como notarios en los juzgados eclesiásticos locales, como sacristanes en las parroquias o como fiscales. Estos últimos, en especial, tuvieron una presencia importante en los pueblos que eran visitas de parroquia, y en donde los curas no tenían una presencia diaria; ellos estaban encargados de vigilar la asistencia de la población a la misa, muchas veces se les encargó de la enseñanza de la doctrina e incluso de la asistencia en lo entierros, en caso de necesidad. También se hicieron cargo de recaudar los pagos de las obvenciones parroquiales. Otras figuras importantes fueron los sacristanes y los cantores, ocupados normalmente por miembros de las familias de

caciques: en otras palabras, los indios ligados a las tareas parroquiales y a los curas eran parte de las élites indígenas novohispanas.

Las órdenes terceras

Las órdenes terceras surgieron en el seno de grupos de fieles como movimientos penitenciales que proclamaban una regeneración de la vida cristiana. Nacidas como corporaciones asociadas a las órdenes religiosas, la idea de "orden tercera" provenía de concebir como la primera a los frailes, a las monjas de la misma filiación como la segunda y a los seglares como la tercera. También se les conoció como terciarios o hermanos de penitencia. La tradición menciona que en 1221 Francisco de Asís fundó la primera franciscana. La tercera orden dominica surgió también para organizar a hombres y mujeres que querían imitar la forma de vida de los dominicos.

En las órdenes terceras franciscanas se ofreció al fiel una forma de vida austera, de penitencia y caridad, persiguiendo que la esencia del franciscanismo estuviera al alcance de la sociedad, integrando a hombres y mujeres, solteros y casados, ricos y pobres, religiosos y seglares. Por su mayor rigor y selección de miembros, estas corporaciones buscaron alcanzar una gran autoridad y prestigio, capaces de implantar un modelo cultural que uniformara comportamientos mediante el ejemplo, estableciendo a la vez una conciencia de grupo entre sus miembros. Su carácter penitencial buscaba impulsar la regeneración de la sociedad y velar por la pureza de la fe en los hogares; también funcionaron como espacios de socialización, básicamente urbanos. Igualmente, llevaron a la práctica una labor asistencial hacia los necesitados. Para la Iglesia y la monarquía fueron un instrumento de apoyo para consolidar principios moralizadores; además, la sumisión religiosa y política de que hacían gala los hermanos terceros, fomentaban el respeto a las autoridades establecidas.

Aunque las terceras órdenes tenían varias semejanzas con las cofradías, las diferenciaba su cercanía e imitación de algunas características de las órdenes religiosas: debían tener una regla aprobada por el papa, se debía hacer un noviciado previo a la profesión, se

hacían votos y se debía usar un hábito específico, así como obedecer obligatoriamente las reglas establecidas. Los terciarios buscaban imitar las prácticas clericales así como mostrar una conducta edificante mediante su participación como comunidad en los oficios religiosos, predicaciones u obras de caridad; con ello pretendían reformar las costumbres morales de la población en donde se asentaban. A estas órdenes podían pertenecer personas de ambos sexos.

La idea de que personas seglares pudieran estar afiliadas a las órdenes religiosas era una práctica que se remontaba al siglo XIII; de hecho, en España, fundadores y bienhechores de conventos eran admitidos en ciertas actividades espirituales de los religiosos, e incluso en sus funerales podían usar el hábito de los frailes. De alguna forma, los terciarios eran fieles que se hallaban en una situación intermedia entre el claustro y la calle. En ese sentido, para el común de la gente, un miembro de una orden tercera era un híbrido de seglar y religioso.

En Nueva España hubo órdenes terceras adscritas a los franciscanos, los dominicos, los agustinos y los carmelitas descalzos, las cuales forjaron un perfil moral y social que se constituyó en el patrimonio de sus miembros. Como las europeas, las terceras órdenes novohispanas tuvieron un perfil más institucional, debido a que fueron impulsadas y supervisadas en adelante por las órdenes religiosas.

Los objetivos de las órdenes terceras no diferían mucho de las cofradías: prácticas religiosas de devoción y preparación para una buena muerte; lealtad a la Corona manifestada en celebraciones públicas; administración de donaciones y herencias con fines de asistencia social; representaciones de culto y de sostenimiento de la caridad y socorro a los hermanos enfermos en los hospitales.

Al igual que en Europa, en Nueva España las órdenes terceras ganaron un gran reconocimiento y aceptación social. Con la admisión de hermanos de diferentes estratos, las órdenes terceras querían demostrar que ante la fe no valían las jerarquías, que eran consideradas algo secundario y terrenal. Ello no impedía que individualidades, como los mecenas, tuvieran buena acogida en el contexto de una devoción colectiva.

La presencia pública de los terciarios se concretaba en procesiones, viacrucis, retiros, disciplinas, mortificaciones, penitencias en

público o ayunos generales. Había hermanos de hábito interior, de hábito exterior y los donados. Las mujeres, esposas, solteras o viudas, hallaron en las órdenes terceras espacios propios de actuación y reconocimiento social, que no siempre tenían.

Hermandades, cofradías, congregaciones y órdenes terceras no solo formaron parte de la vida religiosa de la sociedad novohispana; en el entendido de que el culto católico conllevaba formas de solidaridad y convivencia cotidiana, su conocimiento nos lleva a comprender diferentes formas de sociabilidad. Igualmente, cada tipo de corporación tenía sus representantes (mayordomos, hermanos mayores o mesas directivas) ante la Iglesia y las autoridades reales, para alcanzar beneficios o resolver distintas problemáticas. Cabe destacar también el papel central que muchas de esas corporaciones jugaron en el financiamiento del culto público y en el mantenimiento de templos, capillas y altares. En fin, el desarrollo de la Iglesia en Nueva España no puede entenderse del todo sin la existencia de ellas.

Como se ha visto hasta aquí, toda la vida religiosa y una buena parte de las actividades sociales y de beneficencia que desarrollaban los seglares estaban bajo el cuidado de las diversas hermandades. Sin embargo había personas que no pertenecían al clero, ni tenían dirigencia en las cofradías, pero que poseían una fuerte injerencia religiosa de manera individual a causa de su carisma o de sus actividades "milagrosas". Beatas y ermitaños constituyeron así un fenómeno extraordinario de seglares que ejercieron actividades de tipo religioso sin estar adscritos a alguna institución.

3. LA IGLESIA Y LA CULTURA

Lo que hoy denominamos cultura en las sociedades del Antiguo Régimen estaba enmarcado dentro del rubro Religión. El arte, la literatura, el teatro y la filosofía eran utilizados para servir como mensajeros de los dogmas y de la moral cristianas. Junto a esta función didáctica, la cultura tenía también otro cometido: conformar los instrumentos que le permitían a la Iglesia hacerse presente en la sociedad. Un aspecto fundamental del corporativismo era su representación pública,

sobre todo en una sociedad para la cual la teatralización, la apariencia y el aparato externo desarrollado en los rituales eran el único instrumento por medio del cual se hacía visible algo tan abstracto como el poder, la autoridad y las instituciones. Una buena parte de los gastos que hacían las corporaciones, tanto las religiosas como las seglares, iban por tanto destinados a pagar esos "aparatos de representación" insertos en la liturgia, en las fiestas y en todo el espacio urbano: estandartes, escudos, arcos triunfales, carros alegóricos, acompañamiento musical, esculturas, pinturas, retablos, libros, objetos utilizados en la misa, edificios, etc. Con ellos las instituciones eclesiásticas buscaban alcanzar sus objetivos básicos que eran: venerar a Dios y a sus santos y pedirles favores; convertir a los infieles y salvar el mayor número de almas; obtener los apoyos económicos y las influencias políticas para conseguir sus fines espirituales; buscar vocaciones que permitieran una continuidad en su labor a través del tiempo, y lograr la admiración de los miembros de las otras corporaciones y de la sociedad en general. Una buena parte de la producción artística e intelectual que se realizó durante el periodo virreinal se debió a las corporaciones que pertenecían o estaban vinculadas con la Iglesia, de tal forma que las provincias de los regulares, los cabildos catedrales y las numerosas congregaciones y cofradías formadas por clérigos y seglares fueron los principales mecenas, promotores y, a menudo, inventores de la mayor parte de tales aparatos culturales.

La fiesta como espacio cultural

Una de las más importantes expresiones de la vida corporativa, al mismo tiempo que una consumidora insaciable de capitales y el mejor escenario de expresión de varias manifestaciones culturales fue la fiesta. Aunque existían celebraciones que ahora denominamos "civiles" (que servían para reforzar la imagen del monarca), las más numerosas y las que mayor despliegue de recursos hacían eran las de carácter religioso, siendo una de sus principales expresiones la procesión. Este paseo que se realizaba por las principales calles de las ciudades constituía el escenario privilegiado donde las corporaciones se

mostraban portando la mayor parte de sus signos identitarios. Uno de estos signos, probablemente el más significativo, era la estatua del santo patrono de la corporación, que iba revestida con ricas telas y joyas, en andas y acompañada por una comitiva que marchaba en representación de su comunidad. La fiesta anual del Corpus Christi, quizá la más emblemática de este aparato festivo, presentaba un desfile corporativo de la sociedad con todas sus imágenes, hecho que fue excepcional en otras procesiones, en las que, por lo general, solo se llevaba una escultura, la del santo patrono titular de la fiesta.

La custodia que contenía la Eucaristía marcaba el centro de la procesión del Corpus y era llevada en andas y bajo palio por el cabildo de la catedral y por el arzobispo. Delante de ella iban las corporaciones religiosas en el orden en que cada una había llegado a Nueva España. Desde finales del siglo XVI la celebración del Corpus marcó un modelo procesional que, en mayor o menor medida, siguieron las otras fiestas.

A lo largo del siglo XVII se fue consolidando este orden que era inamovible y que estuvo marcado por lo que se llamaba "la precedencia", es decir el lugar en orden de importancia en el que cada cuerpo social debía salir en la procesión. En ella, cada corporación manifestaba estar en posesión pacífica de su espacio social y tal presencia sin contradicciones, aceptada por todos y reiterada año con año, confirmaba privilegios. Esta situación explica los violentos enfrentamientos en las fiestas, a causa de lo que se llamaba "la precedencia". En 1699, durante la procesión del Corpus, se dio un claro ejemplo de esto cuando los agustinos arremetieron a golpes a los dieguinos con los cirios y la cruz procesional, porque los segundos salieron con los franciscanos calzados en un lugar que no les correspondía.

Además de un medio para representarse públicamente, la fiesta era un importante instrumento didáctico; de ahí la importancia que tenían algunos de sus símbolos como la tarasca (dragón de cartón que representaba la herejía y la idolatría), y los gigantes y cabezudos (cuatro parejas de monigotes vestidos como reyes y reinas y que personificaban los cuatro continentes). Estas figuras completaban esa gran alegoría final que le daba significado a la fiesta: el triunfo del bien sobre el mal en todo el planeta. En todas las fiestas se podían

observar descritos con gran exactitud los tres componentes del retablo social: el del mundo ordenado y jerarquizado de las autoridades religiosas y civiles; el de las aristocracias que contemplaban desde los decorados balcones de sus palacios la procesión; y el de la masa multirracial, dueña de la calle, que participaba del espectáculo con una actitud que oscilaba entre la devoción y la diversión.

Junto con la procesión, el otro gran instrumento didáctico de la fiesta era el sermón, pieza literaria que tenía como finalidad llevar a los fieles a celebrar las virtudes y fustigar los vicios. En tales piezas oratorias, además de amenazar con las penas infernales y exigir el arrepentimiento, se difundían las noticias que llegaban de Europa en las flotas, se informaba sobre las rebeliones indígenas o los ataques piratas, se creaba opinión pública y se cuestionaba o alababa el comportamiento de las autoridades. Estos elaborados artificios verbales se emitían durante las misas solemnes y en ocasión de la administración de algunos sacramentos (como el matrimonio o la ordenación sacerdotal), y durante las exequias fúnebres o la toma de hábito y votos de monjas y frailes. En general los sermones iban acompañados de gestos, modulación de la voz, gemidos, llantos, olores a perfume o azufre e incluso de algunos objetos efectistas como calaveras, látigos, sogas y cruces.

La predicación no solo tomó la forma del sermón expresado desde el púlpito, también se llevaba a cabo en las plazas, en las ceremonias públicas y en todo acto donde se pudiera dar una enseñanza moral, incluidos los ajusticiamientos. En esta actividad los jesuitas fueron expertos, al igual que en promover un tipo de teatro urbano evangelizador, el auto sacramental. En tarimas colocadas en lugares estratégicos, sobre todo en la fiesta del Corpus Christi, los alumnos de sus colegios actuaban pequeñas piezas didácticas escritas por los mismos sacerdotes. Las fiestas celebradas durante todo el año, con su aparato visual y simbólico, se volvieron un instrumento muy efectivo de conversión pues al teatralizar la religión la hicieron accesible a las masas y la convirtieron en un espectacular sermón viviente cuyo escenario eran las calles y las plazas.

De esa misma teatralidad participaba la liturgia que se desarrollaba en el interior de los templos. Esos mismos edificios estaban pensados

para ser escenografías de esas puestas en escena que eran las ceremonias religiosas, tanto la misa como los ritos sacramentales y fúnebres. Sus retablos y pinturas, la música vocal y de órgano y el vestuario con el que se revestían prelados y sacerdotes daban a la misa y en general a todos los actos litúrgicos un carácter de espectáculo que iba dirigido a mover los ánimos de los fieles para alabar a Dios y obedecer sus mandatos. Además, en los coros conventuales y catedralicios se rezaban cantando, a lo largo del día, siete oraciones sagradas (maitines, laudes, tercia, sexta, nona, vísperas y completas) para alejar a los ejércitos satánicos de la ciudad y atraer beneficios materiales y espirituales a la comunidad. La música se convirtió así en uno de los principales instrumentos destinados a encauzar la emotividad de las personas hacia las expectativas de la salvación eterna.

El poder de la imagen y los edificios para el culto y la vida comunitaria

Junto con la fiesta, otro de los instrumentos fundamentales de la Iglesia lo constituían las imágenes y las reliquias, conjunto de objetos que funcionaban como mediadores entre el cielo y la tierra. Entre las primeras, el papel más importante correspondía a las imágenes milagrosas locales promovidas por los obispos y manifestadas en capillas, cerros y cuevas. Los clérigos, tanto seculares como regulares, las propusieron a la veneración de los fieles como fuente inagotable de bienestar material y espiritual para los individuos y la colectividad, y como remedio contra incendios, sequías, terremotos, epidemias e inundaciones. Sus santuarios concentraron las identidades locales y regionales y se convirtieron en centros de peregrinación, en receptores de "mandas" o promesas corporativas o individuales y de exvotos en agradecimiento de los favores recibidos. El fenómeno fue propiciado por la difusión que se les dio a las imágenes en retablos y portadas de templos, en las reproducciones hechas en lienzos y grabados para el uso público y privado, en la organización de cofradías y hermandades para realizar sus fiestas y procesiones, y en la existencia de imágenes "peregrinas", es decir, pequeñas copias de las originales

que hacían "giras promocionales" para recolectar limosnas y expandir su culto, sobre todo en los prósperos centros agrícolas y mineros del centro y del norte del país.

Algunos de los santuarios novohispanos nacieron de un fenómeno de sustitución sobre un centro de peregrinación prehispánico, otros surgieron en ámbitos urbanos españoles y sus imágenes no forjaron propiamente un santuario autónomo, sino que estaban situadas en capillas anexas a templos. En todo caso, tanto las imágenes del ámbito rural como las del mundo urbano fueron importantes elementos que forjaron las identidades locales, al convertirse en símbolos de orgullo y ser vistas como instrumentos de la providencia divina para mandar beneficios y protección contra las calamidades.

Junto a estos íconos especiales estaban las otras imágenes de bulto o pintadas, colocadas en los retablos y en los muros de los templos y de los conventos, que recordaban con su exhaustiva presencia a los protectores celestiales. Pero además de ser objetos de culto público, las imágenes eran también íconos devocionales en el ámbito privado: lienzos, esculturas y, sobre todo, los grabados de las estampas, las novenas y las patentes y sumarios de indulgencias que recibían los cofrades como constancia de los privilegios otorgados que recibían por pertenecer a su cofradía. Estos impresos ilustrados permitían a los estratos más modestos tener acceso a imágenes de pequeño formato que se convertían en objetos de veneración al ser colocados en los altares domésticos. Varias dinastías de pintores, escultores, grabadores y doradores trabajaron en las capitales novohispanas para numerosos patrones eclesiásticos y dieron lugar a una escuela de pintura local que se vio influida por las diversas corrientes (flamenca, italiana, sevillana, etc.) que se difundían en el imperio gracias al intercambio constante que había de grabados, objetos y personas.

Asimismo, la Iglesia promovió toda una gama de objetos con imágenes insertadas que tenían además poderes curativos: las medallas, los rosarios, los panecitos benditos, los *Agnus Dei* (láminas de cera con el cordero de Dios labrado sobre ellas), los escapularios (trozos de tela para colocarse sobre pecho y espalda que llevaban bordada la imagen de la Virgen o de un santo). Entre estos objetos con cargas sobrenaturales merecen una especial mención las reliquias,

partes del cuerpo, de las vestimentas o de los textos manuscritos de los santos a las que se les atribuían poderes curativos. Desde el siglo XVI la Iglesia promovió la importación de esos objetos de Europa, cuya fragmentación y contacto con otros similares multiplicaba las reliquias y hacía posible su utilización por parte de un amplio sector urbano. Al mismo tiempo, los clérigos y obispos también fomentaban el culto a los cuerpos de los venerables locales: monjas, obispos, beatas, ermitaños y mártires.

Este despliegue devocional propio del ámbito urbano iba dirigido a una sociedad multiétnica, pero se daba con una fuerza especial, aunque con menores recursos, en el ámbito rural indígena. Desde el siglo XVI, para poner en marcha el proceso de conversión metódica de los grupos nativos, se utilizaron diversos recursos que tenía como objetivos, por un lado, la catequización o transmisión de los elementos básicos del dogma y la moral cristianos, y por el otro, la promoción de una serie de prácticas y ceremonias comunitarias. Con la ayuda de los jóvenes indígenas educados en sus conventos los frailes compusieron canciones de contenido cristiano con palabras y música indígenas, mandaron elaborar dibujos en papel de amate con pasajes de la creación del mundo o el Juicio Final y desplegaron escenificaciones teatrales y espectáculos de participación multitudinaria. La imagen se convirtió en un medio ideal para suplantar las dificultades de la comunicación verbal, con todas las ambigüedades y ambivalencias que se pueden dar en ese tipo de intercambios.

Una parte fundamental del proceso evangelizador se dio alrededor del ritual cotidiano y comunitario que se constituyó en elemento central, tanto para consolidar el aparato eclesiástico, como para cohesionar a las comunidades indígenas con nuevos símbolos identitarios, como los santos patronos. La devoción a las imágenes de esos seres celestiales fue el medio más idóneo para convertir a unos fieles acostumbrados a un cosmos poblado de numerosas fuerzas. La primera imagen ofrecida a la veneración de los indios fue la de la Virgen María, traída por Cortés como estandarte y utilizada después por los frailes con una profusión tal, que los naturales pensaban que Santa María era uno de los nombres de Dios. Muy pronto los santos comenzaron a sustituir a los dioses protectores de los calpulli y cu-

brieron las funciones rectoras del cosmos y dieron sus nombres a los pueblos, a los ríos, a las montañas, a los valles y a las personas.

Entre todos los instrumentos culturales que tenía a su alcance la Iglesia quizás el de mayor impacto, el que marcaba con su presencia todo el espacio urbano y el que definía la traza y el nombre de las calles fue el edificio religioso. En los pueblos indígenas los templos y conventos construidos por los franciscanos, dominicos y agustinos, junto con las pinturas y esculturas que los decoraron, se constituyeron en importantes signos de prestigio tanto para las comunidades que los construyeron como para las órdenes que los habitaron y administraron. Durante los siglos XVII y XVIII las comunidades indígenas siguieron promoviendo la construcción o remodelación de sus templos parroquiales y con sus limosnas contribuyeron a la edificación de soberbios santuarios construidos alrededor de las imágenes milagrosas.

En las capitales episcopales las catedrales y sus suntuosos interiores se convirtieron en símbolos urbanos, a pesar de que su construcción se prolongó a todo lo largo de los siglos XVI y XVII. Las catedrales pudieron consolidar sus edificios en esas centurias gracias a que los diezmos aumentaron como consecuencia del impulso que tuvo el sector agropecuario.

Ese mismo fenómeno, unido a la riqueza minera y comercial, fue el que propició también que en todas las ciudades y villas españolas se construyeran conventos masculinos y femeninos y colegios administrados por los jesuitas. Estos edificios eran mencionados continuamente como importantes elementos de orgullo local. Por último se vio también beneficiada por ese auge la edificación destinada a la beneficencia (recogimientos, hospicios, hospitales y orfanatos). Su presencia en las ciudades es una muestra ostensible de la caridad hacia los pobres y desvalidos ejercida por los ricos terratenientes y mercaderes y por el clero, quienes los utilizaban como un timbre de gloria y prestigio personales y familiares. Las construcciones religiosas manifestaban con su presencia que se vivía conforme al modelo urbano de perfección: la Jerusalén celeste.

Casi no existe en nuestro país un pueblo, comunidad o urbe en donde no haya un templo levantado en el periodo virreinal; sin duda

ésta es la manifestación más evidente del papel fundamental que la Iglesia y la religión católica tuvieron durante el virreinato.

Gracias a esos medios (fiestas, santos, edificios, imágenes, escapularios, etc.), el cristianismo pudo penetrar de manera efectiva en las conciencias, y lo que es más importante, fue insertado en el mundo afectivo. Gracias a toda esta maquinaria visual, a los objetos-amuleto y a las prácticas rituales forjadas alrededor de las imágenes se dio esperanza a una población necesitada y azotada por la miseria y la enfermedad. Sin duda este es el motivo principal del éxito y de la supervivencia de este cristianismo ritualista y emotivo que llegó a América con la evangelización.

Los saberes eclesiásticos y la imprenta

Para poder llevar a cabo su labor didáctica y evangelizadora, así como para afianzar sus privilegios y promover vocaciones, diversas instituciones eclesiásticas se dedicaron a la educación de los jóvenes. Tanto en las casas y colegios de formación de las órdenes religiosas, en los colegios administrados por la Compañía de Jesús, en los seminarios conciliares sujetos a los obispos y en la universidad, uno de los principales objetivos de la educación fue la formación religiosa. Esta se encauzó en tres grandes temáticas: la retórica, la teología y el derecho canónico.

Prácticamente todos los medios didácticos utilizados por la Iglesia estaban vinculados con el instrumento comunicativo que estructuraba todos los discursos dirigidos a convertir a los fieles a la virtud: la retórica. Ella se utilizó tanto para componer textos como para realizar imágenes pintadas o esculpidas, para las fiestas y en fin para toda representación discursiva. Toda la vida cotidiana estaba inmersa en el sistema retórico y basaba su verdad en la alegoría y la analogía. Aunque codificada gracias a la escritura, la retórica presuponía la comunicación oral de una serie de conocimientos que debían repetirse una y otra vez, pues su efectividad consistía en la posibilidad de mantenerlos en la memoria individual y colectiva.

Sin embargo, la retórica, con todos sus medios de difusión, constituía solamente el instrumento para transmitir lo único importante,

las verdades eternas cuya guardiana máxima era la teología. A partir de ésta se concebía un universo inmutable y una sociedad jerarquizada, estática y sujeta a un orden divino que la trascendía y que señalaba a cada quien el sitio que debía ocupar en el mundo. Frente a las enseñanzas dirigidas a las masas, marcadas por la narrativa retórica y por la emotividad, la teología pretendía moverse dentro de discursos basados en el racionalismo aristotélico. El conocimiento teológico partía de una verdad única, incuestionable y revelada por Dios y, durante la mayor parte del periodo virreinal se basó en los postulados del teólogo dominico del siglo XIII santo Tomás de Aquino. No obstante, desde mediados del siglo XVIII, a tono con lo que sucedía en la cultura occidental, hubo algunos cambios en la enseñanza de la teología al introducirse la nueva filosofía que estaba impulsando el saber científico. Al igual que sucedía con la retórica, los estudios teológicos estaban dirigidos básicamente a la preparación de los clérigos y se impartían en los colegios de las órdenes religiosas, en los seminarios conciliares y en la facultad de teología de la universidad.

La misma finalidad de servir de preparación a los clérigos tuvieron los estudios de derecho canónico que se impartían en la facultad de cánones de la universidad y, desde mediados del siglo XVIII, en los seminarios conciliares. Con base en los tratados de derecho canónico, como se vio, desde el siglo XII los estudios jurídico-eclesiásticos incluían temas muy diversos relacionados, entre otras cosas, con la administración sacramental, las relaciones entre la Iglesia y los poderes seculares, los bienes temporales, las sanciones, las penas y los procesos judiciales.

Todos los saberes eclesiásticos que se enseñaban en las escuelas adscritas a la Iglesia (las filosofías moral y natural, el derecho canónico, la lógica y la metafísica) estaban dirigidos a la salvación eterna de las almas y a la administración de las diversas instituciones y beneficios eclesiásticos; esa omnipresencia de lo religioso sobre todos los demás aspectos de la cultura limitó el desarrollo de otras disciplinas (como las científicas) que tuvieron que sujetarse a los dictámenes de la teología.

Junto con la educación, y como complemento de ella, la imprenta jugó un papel fundamental en la difusión de los mensajes religiosos.

En Nueva España, las ciudades de México, Puebla y Guatemala fueron los únicos centros urbanos con imprentas hasta finales del siglo XVIII, por ser las capitales donde existían las condiciones propicias para su desarrollo: numerosos y ricos conventos, prósperas catedrales, una élite eclesiástica culta y un grupo de terratenientes y mercaderes dispuestos a financiar y a comprar las ediciones. Gracias a la imprenta, el clero generó un aparato de prestigio dirigido a producir la admiración hacia los "letrados", la mayor parte de ellos eclesiásticos.

En un principio, los textos editados fueron sobre todo catecismos, gramáticas, artes, manuales de confesores y sermonarios en lenguas indígenas que serían instrumentos para la evangelización de los nativos. Pero durante los siglos XVII y XVIII lo que predominó fueron las crónicas religiosas, los tratados hagiográficos, los textos que describían las apariciones de imágenes milagrosas, los sermones cortesanos, las narraciones de fiestas y, sobre todo, las guías de oración (novenas, Via crucis, etc.), y los breves resúmenes que incluían la vida de los santos en castellano. Estas últimas obras de pequeño formato tenían por finalidad promocionar un devocionalismo externo que pretendía afianzar las creencias y encauzar las prácticas hacia una interiorización de la moral en las masas urbanas. Los mensajes de la letra impresa se difundieron sobre todo gracias a los sermones que se emitían desde los púlpitos, a la dirección espiritual y la confesión (actividades en las que los sacerdotes guiaban a los fieles con sus consejos) y, sobre todo, a la lectura pública en las reuniones de las cofradías, en los refectorios conventuales, en los estrados de las mansiones durante las veladas familiares y en los retiros espirituales.

Después de todo lo dicho debemos considerar que la Iglesia promovió una cultura dirigida esencialmente a consolidar la presencia de sus instituciones y, con ella, el proceso de cristianización de todos los estratos sociales. Fue, por otro lado, una cultura que no permitía la disidencia y que aplicaba la censura para evitar que los fieles se contaminaran con los malos ejemplos y enseñanzas. El teatro, las imágenes, la imprenta y los sermones fueron algunas de las manifestaciones culturales que pasaban por el tamiz del censor, quien siempre era un eclesiástico. Al igual que sucedía con los ám-

bitos de la sociedad, la economía y la administración de justicia, en el de la cultura la Iglesia desempeñó un papel fundamental durante el periodo virreinal.

4. EL APARATO JURÍDICO DE LA IGLESIA

Entre sus poderes, el estamento eclesiástico tenía la facultad de administrar justicia. Ésta era autónoma de la justicia temporal o seglar y su ejercicio estaba básicamente comisionado a los obispos. Considerados como sucesores de los apóstoles, los obispos eran los guardianes de la fe y los encargados de velar para que el clero y los fieles de sus respectivas diócesis ordenaran sus vidas de acuerdo con las leyes de la Iglesia. A esta facultad, que abarcaba al clero, al pueblo y al territorio, se le llamó "jurisdicción de fuero externo", pues era de carácter público, tendía al orden de las relaciones sociales y estaba encaminada al bien común. Como a la Iglesia estaban vinculadas múltiples actividades de la vida cotidiana, ante ella debía quedar constancia del nacimiento, la muerte y los legados testamentarios, el casarse o el optar por la vida religiosa. Más aún, la compraventa de haciendas y el mejoramiento de propiedades también tenían que ver a veces con su jurisdicción, ya fuese por la obligación del pago del diezmo o cuando se solicitaba un préstamo a una institución eclesiástica y se hipotecaba una finca a su favor.

Para el ejercicio de sus funciones los obispos se valían de una serie de leyes establecidas en el llamado derecho canónico, diversos tribunales que funcionaban acorde con éste, así como de normas dictadas de manera individual y los derechos que se iban adquiriendo por la costumbre.

El derecho canónico y los concilios

El derecho canónico hace referencia a las normas establecidas por la autoridad eclesiástica, los obispos, los concilios ecuménicos y el papa, para regular la constitución y vida de la Iglesia. En distintas

épocas se elaboraron colecciones de estas leyes para distinguir aquellas que estaban vigentes y no tener que recurrir a cada paso a los distintos concilios o fuentes de donde procedían. En las primeras colecciones los decretos se ordenaron numéricamente conforme a su antigüedad y, posteriormente se les agrupó por materias dependiendo del asunto tratado.

De manera general, el derecho canónico se divide en Antiguo, Nuevo y Novísimo. El Antiguo reúne las colecciones de normas que se publicaron antes de 1140; el Nuevo las aparecidas desde ese año hasta 1503. Unas y otras daban forma al *Corpus iuris canonici* (Cuerpo de derecho canónico), que era el conjunto más importante de leyes de la Iglesia donde se incluían diversas colecciones. Finalmente el Novísimo derecho canónico se compuso de las normas dictadas desde entonces por el concilio de Trento, las bulas de los papas, las reglas de "cancelaría", que era un tribunal romano donde se despachaban las concesiones que hacían los sumos pontífices, más las declaraciones de las congregaciones de cardenales u oficinas pontificias, y los concordatos, esto es, los tratados o convenios sobre asuntos eclesiásticos establecidos entre la Santa Sede y los monarcas de los reinos católicos. Este conjunto de normas estaba sumamente disperso porque no se reunieron en una colección única –como en el caso del *Corpus iuris canonici*–, por lo que entre ellas se encontraban disposiciones de muy diverso tipo y aun contradictorias. A fin de remediar la multiplicidad de leyes y la dificultad que implicaba conocer las normas vigentes, en la primera década del siglo XX se dio principio a la "codificación" del derecho, es decir, a la tarea de ordenarlo nuevamente, lo cual se llevó a cabo en el llamado *Codex iuris canonici* que entró en vigor en 1918. De esa forma, los tribunales eclesiásticos novohispanos de los siglos XVI al XVIII debieron funcionar acorde con el *Corpus iuris canonici* y ese novísimo derecho canónico que entonces se estaba construyendo.

Una de las más importantes fuentes del Novísimo derecho y, por tanto, de la justicia eclesiástica, fueron los concilios. La palabra concilio designa a una congregación de obispos, con la posible asistencia de presbíteros y seglares, que se reúne con el objeto de atender asuntos relativos al dogma y la disciplina eclesiástica, entendida

como la manera de vida arreglada según las leyes de la Iglesia. Hay tres tipos principales de concilios, los ecuménicos o universales, los provinciales y los diocesanos. En los concilios ecuménicos, como lo fue el concilio de Trento, se reúnen todos los obispos de la Iglesia presididos por el papa y las normas dictadas en sus sesiones tienen carácter universal; solo en ellos se regula sobre el dogma, esto es, las creencias que se toman como principios innegables de la fe católica. Desde el concilio de Nicea, convocado por el emperador Constantino en 325, hasta el de Trento, celebrado en tres periodos de actividad entre 1545 y 1563, se llevaron a cabo 19 concilios de este tipo; el siguiente, el concilio Vaticano I, solo pudo reunirse poco más de 300 años después, en 1869 y, el último, el Vaticano II, se celebró entre 1962 y 1965.

Por su parte, los concilios provinciales reúnen al arzobispo y los obispos de una provincia eclesiástica para adecuar las normas ecuménicas a las problemáticas locales. Durante la época colonial la provincia eclesiástica mexicana celebró con la autorización del rey un total de cuatro concilios, el primero en 1555, el segundo en 1565, el tercero en 1585 y el cuarto en 1771. Sin embargo, solo las actas del tercero recibieron aprobación del rey y el papado, entrando en vigor en 1624. Este concilio provincial fue particularmente importante para la impartición de la justicia eclesiástica en los obispados novohispanos, pues en él se recogieron muchas de las leyes de los anteriores concilios y se acoplaron a las dictadas por Trento. En sus disposiciones se dio el orden que se debía seguir para la evangelización e impartición de los sacramentos, se legisló en torno a la formación y reforma de las costumbres del clero y el pueblo y, por último, se creó un aparato judicial que permitiera hacer efectiva la jurisdicción episcopal, dándose reglas para el funcionamiento de los tribunales de la audiencia eclesiástica de cada obispado. A este respecto se señalaron cuáles casos debían atender los tribunales, cómo debían comportarse los jueces y abogados en ellos, las penas que podían ser impuestas, y todo aquello relativo a su funcionamiento y las facultades de que gozaban.

Por último los concilios diocesanos, llamados más comúnmente sínodos, eran asambleas presididas por el obispo o arzobispo local y en ellas solo se reunía el clero de la diócesis para atender a proble-

mas particulares. A diferencia de los anteriores, en los que siempre se encontraba presente un ministro del rey, la Corona no solía mandar a sus representantes a estos sínodos, ni tampoco era obligación del obispo solicitar la aprobación papal de las normas resultantes de ellos y, en un principio, tampoco la real. Por ello, en teoría, su convocatoria reforzaba la autoridad de los obispos, a lo cual contribuía el que el prelado podía hacer valer su jurisdicción y elaborar constituciones, aun en contra del parecer de los clérigos de la diócesis, pues no estaba estrictamente obligado a sujetarse a la opinión de la asamblea como en el caso de los concilios. En las actas de los sínodos se normaba sobre la reforma del clero, se regulaba la actividad de los párrocos, se reglamentaban las prácticas sacramentales, las fiestas religiosas y el precepto dominical y, se trataba sobre la administración de las rentas, entre otros temas que tocaban a los fieles y el clero. En la provincia eclesiástica mexicana solo se realizaron cinco sínodos, dos en la diócesis de Guatemala antes de 1566, dos en Mérida –uno en el siglo XVI y otro en el XVIII–, y otro en Chiapas en 1692. Sin embargo, en otras provincias eclesiásticas fueron más numerosos, por ejemplo, en Lima se llevaron a cabo 13 tan solo entre 1580 y 1606.

Además de las normas escritas o recopiladas estaban también las establecidas por la costumbre, la cual era considerada una fuente creadora de derecho. Entre éstas están por ejemplo las reglas "consuetas", es decir acostumbradas, que eran normas particulares diseñadas para el orden y gobierno interno de las catedrales y su cabildo. Muchas fueron registradas de forma escrita, en este caso por los obispos; sin embargo otras, como fueron las mexicanas, solo eran prácticas comunes, conocidas mediante la transmisión oral. Entre ellas destacan las relativas a las formas de administración del diezmo y a la organización de las actividades del coro, la capilla de música, el altar y las procesiones.

Los tribunales eclesiásticos

Al lado de las normas, para el ejercicio de sus funciones los obispos se valían del tribunal de la audiencia episcopal, el cual se fue con-

formando y definiendo a una con el proceso de consolidación de la Iglesia. Cada diócesis organizaba su propio tribunal acorde con sus necesidades y posibilidades. En el arzobispado de México, por ejemplo, las materias atendidas por éste se fueron dividiendo poco a poco, hasta pasar a ser exclusivas de juzgados especializados: el de testamentos, capellanías y obras pías, el de la haceduría y el de indios, los cuales funcionaban casi de forma independiente pero estaban supeditados a la audiencia episcopal.

El tribunal de la audiencia episcopal o provisorato, estaba a cargo de todos los casos ordinarios o propios de la potestad eclesiástica, entendida ésta como el dominio o facultad que compete a los ministros de la Iglesia para regir y gobernar. Trataba de los asuntos relativos a la justicia criminal y civil en los que se veía involucrado el clero secular y, en ocasiones, el regular, ya fuera como demandantes o querellantes; asimismo eran de su competencia los conflictos propios de seglares en torno al matrimonio, los crímenes cometidos contra la fe y los actos considerados como pecados "públicos y escandalosos", asuntos que de alguna manera eran también competencia de los tribunales reales. El juez provisor o vicario general era el encargado por el obispo de este tribunal, y tenía también entre sus funciones asesorar jurídicamente al prelado y al cabildo catedralicio.

Por su parte, el juzgado de testamentos era un tribunal con jurisdicción o poder para determinar sobre últimas voluntades, testamentos, herencias y legados piadosos; además se encargaba de administrar y supervisar las capellanías fundadas en la diócesis. La haceduría era el juzgado encargado de los asuntos relativos al diezmo, estaba compuesto por dos jueces llamados hacedores quienes, al igual que en los demás tribunales eclesiásticos, tenían jurisdicción delegada del prelado, lo que significaba que hacían las veces de éste; ellos se encargaban de supervisar la recaudación y la distribución del diezmo, elaborar contratos, revisar las cuentas y atestiguar la entrega del diezmo a los diversos beneficiarios. El juzgado de indios estaba a cargo del llamado juez provisor de indios, quien tenía entre sus funcionarios a algunos indígenas que le auxiliaban como intérpretes. Este juzgado atendía a la población indígena en asuntos relativos al matrimonio, el amancebamiento, el concubinato y la moral sexual,

así como a la disciplina y las costumbres en general; también atendía, junto con el obispo, los delitos contra la fe.

Además de la justicia administrada en los tribunales, los obispos dictaban normas de manera individual. Esta labor legislativa podía ejercerse en muy distintas circunstancias, no obstante era obligación del obispo llevarla a cabo durante las "visitas" que realizaba a su diócesis. Las visitas podían ser generales y abarcar todo el territorio diocesano, o parciales y comprender solo a determinadas comunidades, conventos de monjas, hospitales, ermitas, cofradías o iglesias parroquiales. Cuando se visitaban estas últimas, entre otras cosas, se revisaban los llamados *quinque libri*, que eran los libros donde se registraban bautismos, casamientos, defunciones y a quienes comulgaban. Además, durante esos recorridos de inspección, se administraba justicia y se corregían abusos manifiestos; en algunos casos los conflictos que no podían arreglarse al momento eran turnados al provisor general de la diócesis quien, como hemos señalado, tenía a su cargo el tribunal de la audiencia arzobispal. Así, la visita era una herramienta que, por un lado, permitía al obispo examinar el funcionamiento de las comunidades, los establecimientos piadosos y los dedicados al culto, además de administrar en ellas el sacramento de la confirmación y, por otro lado, hacía posible la vigilancia y el control de los distintos sectores de la sociedad. Sin embargo, muy pocos obispos cumplieron con este mandato a causa de la extensión territorial de sus diócesis, de las difíciles condiciones de los caminos y de la elevada edad a la que accedían al cargo episcopal.

Por ello, además de la visita personal, los prelados se valían de visitadores, del nombramiento de vicarios foráneos y de la jurisdicción propia de los párrocos para así hacían llegar su autoridad a toda la diócesis. Los vicarios foráneos eran jueces con jurisdicción dada por el obispo para vigilar determinados distritos e informar cómo se cumplían los decretos de la visita y los preceptos de la Iglesia. Su jurisdicción se limitaba a las comisiones que le otorgaba el obispo y a la manera de jueces de instrucción, recibían información de los casos y luego la remitían al tribunal de la audiencia arzobispal. Era propio de los vicarios foráneos el examen de las licencias para predicar y confesar que debían tener los párrocos, y las otorgadas para trabajar

en días de fiesta; también tomaban cuentas a las cofradías y denunciaban a los curas que no residían en sus parroquias.

Por su parte, los párrocos tenían también entre sus funciones las de vigilar la pureza de la fe, la observancia de las costumbres y el cumplimiento de la disciplina y leyes eclesiásticas entre su feligresía; algunos de ellos fungían como jueces designados por el obispo, y cuando no era así debían dirigirse a éste o a la autoridad temporal del territorio, según la naturaleza, urgencia o gravedad del asunto. En el arzobispado llegó a haber jueces de doctrina, quienes supervisaban las parroquias administradas por el clero regular.

Por lo que respecta al control de las comunidades, los obispos podían dictar normas para el gobierno interno de algunas cofradías, conventos de monjas y otras corporaciones con fines piadosos, así como para su catedral y el cabildo. Entre estas normas se encuentran, por ejemplo, los estatutos de erección de la catedral de México elaborados en 1534. En ellos, de acuerdo a la bula de Clemente VII y el mandato dado por la Corona, el obispo Zumárraga dictó 38 párrafos para el gobierno de la catedral. Unos estaban dedicados a las prebendas y cargos, las formas de nombramiento de sus titulares y sus obligaciones; también los había para regular el culto divino y la forma en la cual se habrían de celebrar las reuniones del cabildo, su periodicidad, los temas a tratar, las formas de votación, etc.

Los obispos y los tribunales eclesiásticos podían imponer "censuras" para la corrección y "penas" para el castigo. Las censuras eran el entredicho, la excomunión y la suspensión. El entredicho prohibía la celebración de los oficios divinos o la administración de determinados sacramentos a parroquias, zonas o aun ciudades; la excomunión, en cambio, afectaba a individuos aunque tenía, como la anterior, distintos grados y podía ir desde la prohibición para recibir la comunión hasta la expulsión de la Iglesia; la suspensión era una sanción que solo se aplicaba a los clérigos, por la cual se les prohibía ejercer la autoridad que correspondía a su oficio, teniendo también diversas condiciones y grados para su aplicación. Las penas, por su parte, eran de muy distinto tipo. Entre las que se aplicaban a los clérigos estaban la deposición y la suspensión –por las cuales se les removía del oficio que desempeñaban–, y la degradación, que implicaba la

pérdida del estado y dignidad clerical. Los juzgados eclesiásticos podían ordenar que clérigos y seglares sufrieran la reclusión en cárcel, el destierro o la relegación, o las penas pecuniarias más comunes, esto es, económicas y de imposición de limosnas.

Los tribunales mixtos: reales y eclesiásticos

El tribunal de la Inquisición

Desde el siglo XI, el juicio y castigo de los "herejes" (o seguidores de una desviación religiosa del cristianismo) fue una de las funciones de las monarquías, pues la herejía se consideraba como un delito de lesa majestad contra Dios y contra el rey. Con la intención de erradicar los vestigios de la herejía "cátara" en la recién conquistada región albigense, al sur de Francia, el Concilio de Tolosa (1229) concedió a los obispos la facultad de investigar (inquirir), juzgar y sentenciar la herejía; pero unos años después el papa Gregorio IX decidió encargar esa tarea a la recién creada orden de Santo Domingo, para lo cual les concedió expresamente las facultades de hacer "inquisición" en esas regiones (1232). Con esta comisión del papa los dominicos inquisidores actuaron en Francia, Italia e incluso Cataluña. Después del siglo XV la Inquisición pontificia decayó hasta que, a mediados del siglo XVI el dominico Pío V, un pontífice que antes de su elevación como papa había sido inquisidor, promovió el renacimiento de la Inquisición en los territorios de Italia que estaban bajo su control.

Sin embargo, no fue en Italia sino en los reinos de la península ibérica, en particular en Castilla, donde nació el moderno tribunal del Santo Oficio apoyado por los reyes; su principal función consistió en combatir a los falsos conversos del judaísmo que reincidían en sus viejas prácticas o creencias. Su establecimiento estuvo ligado a la consolidación y unión de los reinos de Castilla y Aragón y al anhelo político de establecer la unidad religiosa. La presión jurídica y fiscal ejercida por los municipios de la península ibérica sobre la población judía favoreció las conversiones forzadas y los problemas entre católicos viejos y recién conversos. A fines del siglo XV, las intensas

prédicas contra los "judaizantes" (es decir, aquellos conversos que seguían practicando ceremonias judías) colaboraron con una política de exclusión que aspiraba ya a la unidad religiosa de la Península.

Atendiendo a su solicitud, el papa Sixto IV concedió a los reyes católicos la facultad de nombrar inquisidores para combatir lo que se llamaba, con exageración, el problema converso (1478 o 1480). Los primeros inquisidores ejercieron su actividad en Castilla, con el pleno respaldo de los reyes y con facultades tan amplias que provocaron disgustos de inmediato. En el primer auto de fe celebrado en Sevilla se condenó a la hoguera a seis sujetos involucrados en una supuesta conspiración judía encabezada por un opulento converso, Diego de Susán (1481). Ante esta situación, el papa consiguió hacer algunos cambios a la concesión original que condujeron al nombramiento de un inquisidor general en España, que nombraría y controlaría a los nuevos inquisidores (1483). Unos años después, cobraría forma el Consejo de la Suprema y General Inquisición, presidido por el inquisidor general; pero establecido con las características de un consejo real y, como tal, supeditado a los intereses de la Corona. El Consejo debía encargarse de reglamentar y vigilar la actividad de los tribunales que se fueran estableciendo únicamente en el reino de Castilla; pero desde un principio el inquisidor general, Tomás de Torquemada, trató de ampliar su jurisdicción sobre el reino de Aragón hasta conseguirlo.

Como era natural, el establecimiento de la Inquisición en la península ibérica precipitó la expulsión de los judíos que se habían resistido a la conversión. En Sevilla, en Córdoba y en Cádiz ya habían sido expulsados; en Zaragoza, el pretexto lo dio el asesinato del inquisidor Pedro de Arbúes. Finalmente, los judíos fueron expulsados definitivamente de Castilla en 1492, mientras la Corona establecía su predominio absoluto en el reino de Granada. De este modo, mientras se fraguaba la construcción de una monarquía católica que justificaba su política expansiva en la guerra contra el hereje, se consolidó un sistema de Inquisición de naturaleza apostólica y real, dotado de una amplia jurisdicción sobre todos los reinos de España. Los tribunales inquisitoriales debían vigilar a la sociedad española no solo para detectar a los judaizantes empedernidos, sino

también para depurarla de todos aquellos sujetos que, por su propia naturaleza, por su cercanía con herejes, por la lectura de malos libros, o por cualquier otra razón, se consideraran enemigos de la religión cristiana. Así la Inquisición, que inicialmente se había establecido en España para perseguir judaizantes, se enfrentaría muy pronto con el desafío de la Reforma. La crisis política y religiosa del siglo XVI llevó a definir los nuevos límites de la ortodoxia católica y, una vez establecidos los dogmas o principios fundamentales del catolicismo, la Inquisición se encargó de vigilar que el catolicismo de España se mantuviera libre de la influencia de Lutero, de Calvino y de otros teólogos reformadores. En Nueva España el tribunal de la Inquisición se estableció formalmente en 1571; pero desde la década de 1520 hubo una intensa y variada actividad inquisitorial, como se verá más adelante.

El tribunal del Santo Oficio legisló en el ámbito de la política, la moral y la fe a través de los llamados "edictos de fe", documentos que se fijaban en los lugares públicos y donde se señalaban las diversas herejías y cómo se les podía identificar, dando cuenta de los ritos, ceremonias, invocaciones, etc., para que el pueblo pudiera delatar a los transgresores. Por ser "nuevos en la fe", los indios no eran juzgados por el Santo Oficio, por lo que quedaron bajo la jurisdicción de los obispos. La Inquisición procesaba a los no indios en casos de herejía (sobre todo la de "judaizar"), hechicería, maleficios y pactos con el demonio; curandería y superstición; a quienes poseyera libros prohibidos y confesaran sin tener órdenes sacerdotales; la blasfemia, el fingimiento místico, la bigamia y la solicitación en el confesionario. Estos dos últimos delitos estaban relacionados con el matrimonio y la confesión y su castigo caía bajo la jurisdicción inquisitorial, pues al cometerlos se hacía escarnio de dichos sacramentos.

El tribunal de la Santa Cruzada

Con antecedentes distintos, a principios del siglo XVII se fundó en Nueva España el tribunal de la Santa Cruzada, que quedó sujeto al Consejo de Cruzada, con sede en Madrid. Tanto el tribunal como el Consejo tenían jurisdicción privativa sobre todo lo que tocase a la predicación, administración y recaudación de la bula de la Santa

Cruzada. La bula era un documento pontificio en el que se concedía una serie de indulgencias y exenciones de ayuno, a cambio de limosnas, las cuales fueron cedidas por la Santa Sede a la Corona española para mantener la guerra contra los enemigos de la fe.

El Consejo de la Suprema Inquisición y el de Cruzada eran parte del sistema burocrático de la monarquía, pero se diferenciaban de otros consejos por su doble carácter apostólico y real; además eran supraterritoriales, es decir, ejercían su poder en todos los dominios de la Corona.

Competencias de jurisdicción

La jurisdicción ejercida por los obispos, ya fuera individualmente o a través de sus tribunales y jueces, era un poderoso instrumento de control y, por lo mismo, era fuente de constantes conflictos con los tribunales reales, y también con otras corporaciones religiosas, cuyas normas internas y exenciones otorgadas por los papas y la Corona las mantenía al margen del poder de los obispos y la audiencia episcopal. Tal era el caso, por ejemplo, de las órdenes religiosas y de algunos tribunales mixtos, eclesiásticos y reales, como el de la Inquisición o el de Cruzada antes mencionados.

Las órdenes religiosas se encontraban en los márgenes de la jerarquía de la Iglesia porque no estaban sujetas a los obispos, sino que se vinculaban exclusivamente al papado y a una jerarquía propia de superiores eclesiásticos. Su ámbito de jurisdicción era la propia provincia, donde gobernaban a sus religiosos en conformidad con las disposiciones de los capítulos o congregaciones que se reunían periódicamente. En Indias, el choque entre la jurisdicción de las provincias religiosas y la de los obispos era, como se vio páginas arriba, un asunto común, pues los obispos insistían en realizar sus visitas a las doctrinas indígenas que estaban a cargo de los frailes, controlar su actividad en ellas, la vida y costumbres de los religiosos. Éstos se resistían alegando la autoridad de sus superiores eclesiásticos que les daba independencia de la jurisdicción episcopal y los privilegios otorgados por los papas y el rey. Cuando sucedían tales conflictos,

los regulares solían recurrir al Consejo de Indias o a un juez conservador en Nueva España. Este último era delegado por la Santa Sede en virtud de un privilegio especial para defender las injusticias manifiestas; se llamaba conservador porque su obligación era preservar las exenciones y privilegios de quienes se encontraban exentos de la jurisdicción episcopal.

En cuanto a los tribunales eclesiásticos, su jurisdicción era muy amplia pues además de las causas espirituales que les pertenecían, conocían también de todas aquellas civiles y criminales en las que intervenían los clérigos, o en el caso del tribunal de Cruzada, de los particulares que se encargaban de la recaudación de la limosna (ya fueran actores o reos), quienes en virtud del fuero debían ser reconvenidos antes sus propios tribunales. En la práctica, sin embargo, no era tan fácil deslindar las competencias de los tribunales, por lo que se crearon las denominadas juntas de competencia para resolver los casos dudosos. En estas juntas intervenían representantes de los tribunales en disputa y una autoridad superior, que podía ser el virrey o un oidor de la real audiencia.

Pero desde mediados del siglo XVII se aprecia una clara tendencia a restringir el alcance de los fueros eclesiástico y de Cruzada a favor de los tribunales del rey, proceso que culminaría a mediados del siglo XVIII con las reformas borbónicas.

Como resultado de los diversos fueros, los conflictos entre jueces y tribunales eran muy frecuentes. Los problemas se suscitaban no solo durante los juicios por las competencias de jurisdicción, sino también durante las procesiones y fiestas religiosas donde los ministros concurrían con sus insignias distintivas. El orden que en esas ocasiones debía guardarse era de suma importancia, pues permitía materializar con la pompa de la ceremonia el lugar jerárquico y la autoridad de los tribunales y sus miembros. Ejemplo de ello es como en la *Recopilación de leyes de los Reinos de las Indias*, la Corona dispuso con todo cuidado sobre qué autoridades tenían derecho a entrar bajo palio, quién caminaría delante o atrás, quien a la derecha o a la izquierda en las procesiones, así como el lugar en que deberían sentarse en misa, si tendrían alfombra al pie de sus sillas, el número de almohadas que habría en ellas y el tipo de tela con que éstas estarían

forradas. No obstante lo meticuloso nunca faltaban los empujones por faltas al protocolo ceremonial, el cual era sumamente complejo y contemplaba a otras autoridades, tribunales y corporaciones seglares, y entre ellos, al virrey y su tribunal de la real audiencia, con los que solían competir en preeminencia el obispo y el tribunal de la audiencia arzobispal.

A pesar de la competencia, la Corona respetó la jurisdicción eclesiástica y el papel desempeñado por los obispos. Ello favorecía el control de la Corona sobre sus territorios, así como la custodia y el fomento del patronato real, si bien en el siglo XVIII se restringieron el fuero y las competencias de los tribunales eclesiásticos. De esta forma, lejos de ser incondicional, ese apoyo implicaba un control de la jurisdicción eclesiástica, sobre todo porque los miembros del clero gozaban de inmunidad y gracias a ella del privilegio de ser reconvenidos, acusados y castigados exclusivamente ante sus propios jueces y prelados y no ante los temporales, con excepción de algunos casos como el de "lesa majestad" (atentar contra la vida de los príncipes), en que se argumentaba el bien común. En el siglo XVIII la nueva casa reinante, limitó las competencias de los tribunales y autoridades eclesiásticas en muchos aspectos, canalizando diversos casos a los tribunales reales; además se pusieron restricciones al fuero y al privilegio eclesiástico, a la inmunidad que gozaban los recintos sagrados e incluso a los bienes eclesiásticos.

El medio por excelencia para el control de la justicia eclesiástica era el "recurso de fuerza" que, de acuerdo con los juristas del rey, era la protección a la que se acogían los súbditos del monarca, clérigos y seglares que entendían estar agraviados por un tribunal eclesiástico. Así, se acudía a este recurso cuando se consideraba que había habido injusticia notoria en la sentencia o se impedía apelar de las sentencias definitivas ante un tribunal superior. En estos casos, los tribunales regios, como el de la real audiencia, podían obligar al eclesiástico a cumplir con las normas del procedimiento canónico e incluso anular el proceso o la sentencia, y si se concluía que un caso no era propio de la jurisdicción eclesiástica, lo retiraba de ella para hacerlo de su competencia.

En otras ocasiones, el obispo o los jueces eclesiásticos eran quienes recurrían a la autoridad real, solicitando su ayuda para la ejecu-

ción de sus sentencias. Este recurso fue conocido como auxilio real o relajación al brazo secular y solían usarlo los tribunales eclesiásticos para castigar corporalmente a los clérigos condenados por herejes que no se habían arrepentido, a los falsificadores de documentos papales y a quienes calumniaban a su propio obispo; en el caso de seglares se recurría con mucha frecuencia al brazo secular cuando no bastaban los medios de represión de que disponía la Iglesia contra ellos o cuando su jurisdicción no era suficiente.

5. LA RIQUEZA DE LA IGLESIA

Cuando se habla de "la riqueza de la Iglesia" se refiere, en realidad, al conjunto de bienes y capitales de todas aquellas fundaciones, instituciones y corporaciones que tenían su razón de ser en un fin religioso o piadoso y por lo mismo, las autoridades eclesiásticas intervenían, en mayor o menor medida, en su aprobación, cometido espiritual, administración o forma de gobierno, aunque no necesariamente su patrimonio se considerase como bienes eclesiásticos. Tal sucedía, por ejemplo, con las cofradías que, si bien tenían un objetivo espiritual, no eran corporaciones eclesiásticas en sentido estricto. Además, la riqueza de la Iglesia constituye una categoría abstracta porque no existía una instancia única que fuera titular del patrimonio eclesiástico. Cada institución tenía sus propios bienes, los manejaba con gran autonomía y existía una notoria desigualdad entre los recursos de las corporaciones asentadas en la ciudad y en el campo, y entre un obispado y otro.

El esplendor del catolicismo en Nueva España requirió de una base material. Los templos, conventos, hospitales y colegios que dependían de la Iglesia necesitaron no solamente materiales y fuerza de trabajo para su construcción, sino también bienes que garantizaran su mantenimiento y sin los cuales no se podían fundar. Las actividades religiosas –principalmente las públicas– como fiestas, misas y procesiones suponían un conjunto de gastos diversos sostenidos por los fieles. Finalmente el clero mismo tenía que mantenerse con algún tipo de renta eclesiástica. Todo ello formaba parte de la riqueza que

sustentaba a la Iglesia. La economía eclesiástica estaba entremezclada con una gran variedad de actividades económicas cotidianas, porque las propiedades que tenían las instituciones eclesiásticas se tenían que rentar, vender los productos de sus fincas y prestar los capitales a su nombre para obtener réditos. La riqueza eclesiástica intervenía en muchas fases de la producción y el intercambio mercantil antes de alcanzar su final distribución que sustentaba al clero y a las actividades religiosas y se nutría del dinero que provenía de los fieles.

¿De dónde nacía este impulso que daba vitalidad a la Iglesia y se esparcía por gran parte de la economía? El catolicismo era la única religión aceptada por el gobierno español, la base de su identidad hispana y uno de los motores de su expansión. La Corona española, en virtud de la protección y promoción que daba a la Iglesia, animaba a sus vasallos a realizar fundaciones piadosas y a donar dinero o bienes a las instituciones eclesiásticas.

Podemos estudiar el patrimonio de la Iglesia a partir de dos ámbitos: el de los diezmos, principal sustento de las catedrales, y el de las rentas y propiedades que caracterizaban a la economía del resto de las instituciones eclesiásticas.

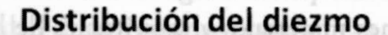
El diezmo

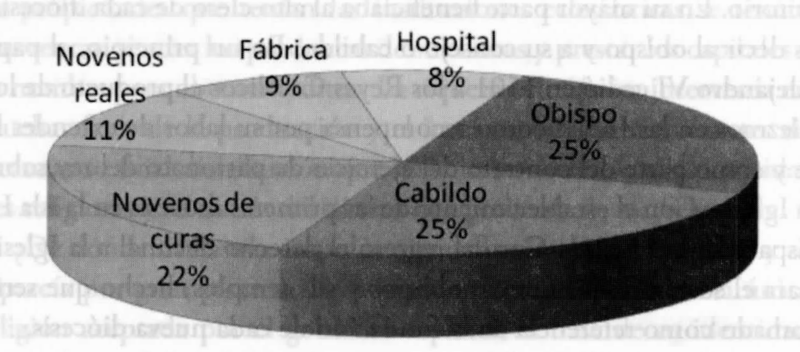
Una expresión directa de la importancia que la Corona tuvo en la economía clerical fueron los diezmos, cuya imposición tuvo sus orígenes en la Europa medieval. La Corona lo implantó en Indias como un impuesto forzoso que los fieles deberían dar a las catedrales y teóricamente consistía en el diez por ciento de la producción agropecuaria. La monarquía española reclamó para sí una parte de este impuesto, los llamados novenos reales. En Hispanoamérica el diezmo se cobraba principalmente a los españoles dedicados a producir para el mercado agropecuario, y desde muy temprano se exentó de pagarlo a las comunidades indígenas, que producían principalmente para su propio sustento; sin embargo, a partir de la década de 1540 se les impuso el "diezmo de las tres cosas": seda, ganado y trigo.

El diezmo se utilizó para el engrandecimiento de las catedrales, máximas expresiones materiales y espirituales de la Iglesia en su territorio. En su mayor parte beneficiaba al alto clero de cada diócesis, es decir al obispo y a su consejo o cabildo. En un principio, el papa Alejandro VI cedió en 1501 a los Reyes Católicos el producto de los diezmos en las Indias como recompensa por su labor de extender la fe y como parte del contrato del ejercicio de patronato del rey sobre la Iglesia. Con el establecimiento de las primeras diócesis en la isla La Española en 1512, la Corona regresó el derecho decimal a la Iglesia para el sostén de los nuevos obispos y sus templos, hecho que sería tomado como referencia en la fundación de cada nueva diócesis.

Aunque cada obispado tuvo sus peculiaridades en la recolección y distribución del diezmo, la diócesis de México se convirtió en un modelo y punto de referencia al respecto. En un esquema muy general y cuya aplicación concreta tuvo variantes y especificidades, se podría decir que para gran parte de la época virreinal este impuesto se repartía de la siguiente manera: la masa decimal se dividía en dos mitades. De la primera correspondía la mitad, llamada cuarta episcopal, al obispo (el 25% del total), la otra mitad de esta primera parte era para su cabildo y era conocida como mesa capitular (25%). La segunda mitad del total se dividía en nueve partes, llamadas por ello novenos: dos eran para el rey (novenos reales, 11.11% del total) pero en ocasiones eran destinados por costumbre al mantenimiento de la iglesia catedral. Aunque teóricamente había cuatro novenos para los párrocos beneficiales (el 22.22%), esta parte estaba también sujeta al cabildo y en ocasiones se la llegaba a adjudicar. Finalmente, un noveno y medio se aplicaba para hospitales (8.33%) y otro tanto igual para lo que se llamaba "fábrica de iglesia", que era el sostenimiento de los edificios y la procuración de los instrumentos del culto.

Antes de hacer esta división decimal se seleccionaba al que se consideraba el diezmatario más rico (es decir, la región que más diezmos recaudaba dentro de la diócesis), que podía tener una o varias propiedades agropecuarias, para que su contribución fuese excusada de la división y pasase directamente a otro fin, que en el caso del arzobispado de México correspondió a la fábrica de su iglesia catedral. Por esta razón se le conoció a esta parte como "el excusado".





No pagar el diezmo se consideraba un delito grave tanto por la Iglesia, que podía penalizar con la excomunión, como por la Corona, que podía ordenar la persecución de los morosos. Sin embargo, recaudar fielmente el diezmo en todo el territorio de las diócesis novohispanas era muy complicado, no solo por las dificultades que representaban las distancias, los malos caminos y el personal necesario para ello, sino también porque en su recolección intervenían intereses de individuos y corporaciones. El diezmo se recaudaba independientemente en cada diócesis. El alto clero, como principal beneficiario, se encargaba de organizar su recaudación a través de un mayordomo y de los jueces hacedores, nombrados por el prelado y el cabildo eclesiástico. Esta acción era supervisada por los funcionarios reales, quienes cuidaban de los novenos del rey. Además de ser la renta eclesiástica más importante, el diezmo expresó disputas de poder, económicas, de estatus social y de privilegios corporativos.

La economía de las instituciones eclesiásticas

Para cumplir con los objetivos espirituales que constituían su razón de ser, todas las instituciones eclesiásticas necesitaron contar con recursos materiales. La legislación canónica y real buscaron que los miembros del clero y sus instituciones (conventos, colegios y hos-

pitales) dispusieran de los bienes que les permitieran sostenerse, sin depender de subsidios de la Corona ni de limosnas de los particulares. Desde el siglo XVI, por ejemplo, se exigió a los que aspiraban al sacerdocio demostrar que contaban con medios para mantenerse, que los conventos no admitiesen a más miembros que los que pudieran sostener con sus rentas, y que las religiosas cubrieran una dote al momento de profesar o entrar al convento para asegurar su manutención. Por ello, junto a las limosnas y los donativos que recibían de los fieles, todos los institutos eclesiásticos buscaron ingresos fijos que les aseguraran sostenerse sin consumir el capital que poseían. Esta circunstancia explica su predilección por las rentas, o lo que es lo mismo, su actitud rentista a la hora de invertir el capital.

De hecho, en Nueva España los préstamos a largo plazo, mediante mecanismos que se analizaran en los siguientes capítulos, fueron la opción preferida por muchas corporaciones y fundaciones (conventos de religiosas, capellanías, cofradías urbanas), si bien para el siglo XVIII, en particular en las grandes ciudades, fue muy significativa la adquisición de inmuebles para alquilarlos, lo que las convirtió en los principales propietarios urbanos. Para otras (conventos de las órdenes regulares, cofradías rurales), y dependiendo de las circunstancias y posibilidades que les ofrecía el entorno productivo, la posesión de tierras o rebaños también resultó atractiva y fue privilegiada por encima del crédito. Así, los jesuitas, por ejemplo, poseyeron ricas haciendas y eran uno de los principales latifundistas y terratenientes del virreinato.

Los bienes eclesiásticos gozaban de diversos privilegios, como exención del pago de impuestos, y de otros encaminados a velar por su conservación, como el de impedir que se vendieran o enajenaran por cualquier vía, sufrir embargos o cambiar de titularidad. Ahora bien, la definición de los bienes eclesiásticos fue cambiando a lo largo del tiempo, y la distinción entre éstos y los seculares era a veces ambigua, sobre todo en aquellas corporaciones como las cofradías, conformadas por seglares o instituciones como hospitales, colegios, o bien por fundaciones patrocinadas por la Corona o los seglares. En muchas de ellas, a través de mecanismos como el patronazgo (es decir, los derechos que se reconocían al fundador y sus descendien-

tes), a los seglares se les brindaba la posibilidad de intervenir en su administración. Además, desde el siglo XVI la Corona no dejó de reclamar, en virtud del regio patronato, la aprobación y licencia real para el establecimiento de conventos y cofradías y la supervisión de sus cuentas. Esta presión de la monarquía sobre la Iglesia americana creció durante el siglo XVIII y afectó especialmente su patrimonio. En esta centuria, parte de la riqueza de las instituciones quedó bajo la supervisión y control de los tribunales y funcionarios reales; en definitiva, bajo la jurisdicción de la Corona. Parte de los bienes perdieron la condición de eclesiásticos y quedaron sujetos a contribuciones económicas de las que antes estaban exentos.

Si de entrada resulta difícil precisar cuáles eran los bienes eclesiásticos, hay que considerar además que no todos ellos beneficiaban a los miembros y a las instituciones eclesiásticas, como las que se destinaban al sostenimiento de hospitales y colegios, al auxilio de los pobres o a la dote de las jóvenes que no tenían posibilidades de contraer un buen matrimonio.

En muchas fundaciones, debido a las condiciones que establecían los donantes, la autoridad eclesiástica no podía destinar el dinero a un fin distinto y se limitaba a aprobar la fundación, sin intervenir en su administración porque había cláusulas que garantizaban el derecho del patrón quien, como sucesor del fundador, se encargaría del manejo y destino de los fondos. Los seglares intervenían también en la vida económica de las corporaciones. En las cofradías de españoles, por ejemplo, los seglares conformaban las mesas directivas y por tanto de ellos dependía el gobierno económico de la corporación. La mayoría de las instituciones, como los conventos de monjas o las ricas cofradías urbanas, recurrían a tesoreros o mayordomos para administrar sus bienes y cobrar las rentas. Las órdenes religiosas solían administrar sus propios bienes, aunque también podían recurrir a seglares, como los franciscanos, quienes para no contravenir sus propias reglas de pobreza recurrían a la figura del síndico. Los jesuitas prefirieron explotar sus haciendas con sus propios mayordomos, pero otras órdenes optaron por arrendarlas, salvo los ingenios azucareros, cuya administración directa les redituaban grandes ganancias.

Por otra parte, la fundación de conventos, la magnificencia de los templos, el sostenimiento de hospitales y colegios y el apoyo a los desamparados, eran consideradas obras de caridad a las que todo buen cristiano debía contribuir en la medida de sus posibilidades. La caridad se tenía por "la más excelente de las virtudes", constituía también una acción de gracias a los bienes concedidos por la Divina Providencia y a la vez resultaba un medio eficaz para expiar los pecados, es decir, las penitencias que se debían cumplir en vida, o en el purgatorio, antes de alcanzar la gloria eterna. Como podemos leer en muchos escritos de la época, Dios "dio las riquezas para que el que las tiene las emplee en hacer limosna y ejercitar buenas obras". El discurso desde luego no cuestionaba el orden establecido ni la desigualdad social, y la generosidad de donantes y fundadores recibía, además, sanción y reconocimiento social.

A su vez, las creencias en el rigor de la justicia divina, en la existencia del purgatorio, en una religión que no se concebía "sin obras" y la posibilidad de ayudar mediante oraciones a las almas que se encontraban en el purgatorio para que alcanzaran la salvación, constituyeron pilares de la fe católica que se reafirmaron en el concilio de Trento y tuvieron gran arraigo en el imperio español. Estas ideas explican las formas de piedad y caridad imperantes en la época y muchos de los legados y limosnas que realizaron los fieles a favor de las instituciones eclesiásticas.

Así, junto al patrimonio de las instituciones, la mayoría de ellas también administraba legados piadosos (donaciones, fundaciones piadosas y capellanías) destinados a fines específicos. Por ejemplo, a fines de la época virreinal, la archicofradía de Nuestra Señora del Rosario de la ciudad de México administraba fondos que sumaban alrededor de 600,000 pesos: algo más de 300,000 pesos estaban destinados a dotar a niñas españolas huérfanas de padre; cerca de 200,000 pesos al sostenimiento y promoción del culto de la Virgen del Rosario; 50,000 pesos para el sustento de los pobres de la cárcel de la Acordada; 20,000 pesos para los pobres del hospital de San Juan de Dios, además del patronato de 12 capellanías que sumaban 39,000 pesos. La Archicofradía administraba e invertía estos fondos, y con sus réditos costeaba todas estas actividades.

Las donaciones piadosas consistían en legados para fundar o sostener una institución religiosa (conventos, iglesias, ermitas), de beneficencia (hospitales, colegios), o con un fin concreto, como dotar a doncellas que deseasen contraer matrimonio o abrazar la vida religiosa, socorrer a pobres, pagar una fiesta y, en general, cualquier limosna que tuviera un fin piadoso y se hiciese "por amor a Dios". Los legados iban desde pequeñas limosnas (en efectivo o en especie), ornamentos u objetos de culto, hasta el capital para la fundación de un establecimiento.

De hecho, los hospitales y los colegios se consideraban establecimientos piadosos y era una obra de caridad contribuir a su fundación y sostenimiento. Para atraer las limosnas y donativos, gozaban de indulgencias, bulas y privilegios. Por ejemplo, las personas que contribuyesen a la fundación del hospital de San Juan de Letrán de Puebla gozaban de diez años de perdón de las penitencias impuestas. El Hospital y su iglesia, además, disfrutarían de los privilegios de su homónimo de Roma.

La Iglesia, en su discurso, insistió en el ejercicio de la caridad y de la oración como medios para alcanzar la salvación. Aunque todas estas obras eran más meritorias cuando se realizaban en vida, la presión aumentaba cuando se sentía próxima la muerte, como se deduce de un análisis de los testamentos y últimas voluntades. Los moribundos, en lo que se presentaba como la última oportunidad, se mostraban en extremo generosos y se desprendían de los bienes materiales para conmutarlos por beneficios espirituales y, de paso, reforzar a través del patronazgo la posición social de la familia. La legislación establecía límites cuando existían herederos forzosos pero, de no haberlos, se podía dejar como heredera "al alma", lo que implicaba que los bienes se podían destinar por entero a fundaciones piadosas o a celebrar misas por el difunto.

A la hora de la muerte y de los diversos caminos para ejercitar la caridad, las misas constituían la forma de piedad preferida y los montos destinados a este fin los legados más cuantiosos de los fieles. Debido, además, a que era posible ayudar a otras almas, las misas no solo se disponían por la intención de los testadores, sino también por la de sus familiares. Cuando se quería que las misas se celebrasen de manera permanente, se establecía una capellanía.

La capellanía era una fundación que tenía como finalidad asegurar de una manera permanente o perpetua un número de misas por el alma de la persona o personas que dispusiese su fundador. Para su mantenimiento se dotaba con bienes materiales, ya fuera en dinero o en propiedades, que se tenían que invertir para facilitar una renta. El beneficiario o usufructuario de la renta era el sacerdote o capellán encargado de celebrar las misas. Los fondos de la fundación se consideraban "espiritualizados" y, por lo mismo, quedaban bajo la supervisión de las instancias eclesiásticas (los juzgados de testamentos, capellanías y obras pías existentes en cada obispado), que velaban para que se cumpliesen las disposiciones del fundador; pero eran los patronos y los mismos capellanes quienes se encargaban del cobro de las rentas. Las autoridades eclesiásticas no podían destinar los fondos a un fin distinto. Las rentas de las capellanías, aunque no beneficiaban directamente a la Iglesia, contribuían de forma decisiva al sostenimiento del clero secular y proporcionaban a los sacerdotes unos ingresos con los que mantenerse y cumplir con los requisitos materiales que se le exigían para obtener la ordenación sacerdotal. Por lo mismo, en la mayoría de los contratos se establecía claramente la línea de sucesión que se debía seguir en la elección de los capellanes, buscando reservar estos cargos –y por lo tanto la renta– para los descendientes del fundador; en este sentido, constituían una manera de asegurar y no dispersar el patrimonio familiar.

Todo lo anterior explica el peso de las instituciones eclesiásticas en la vida económica que, desde luego, se fue incrementado a lo largo de la época colonial. Los cuantiosos fondos que manejaban estas instituciones, ya fuera propios o en administración, y su inversión y reinversión en forma de rentas, las convirtió en las fuentes más confiables para obtener un préstamo a largo plazo. En las grandes ciudades poseían numerosos inmuebles que arrendaban a todos los sectores de la población, y en el campo eran propietarios de ricas haciendas. Además, los fondos eclesiásticos, independientemente de su origen, tendieron a fluir hacia las ciudades. Allí tenían asiento las catedrales, las cofradías más ricas, los conventos de religiosas, las casas matrices del clero regular, los colegios y los hospitales. Por lo mismo, hacendados, comerciantes y artesanos obtenían allí los préstamos.

Solo las cofradías rurales, conformadas en su mayoría por indígenas, con recursos no comparables a las otras instituciones urbanas, limitaban su actividad crediticia al ámbito local y, aunque fuera con pequeñas sumas, se constituyeron en la principal fuente del crédito popular. Junto con los comerciantes, las instituciones eclesiásticas y las cofradías ejercieron prácticamente sin competencia esa actividad hasta que, a fines de la época colonial, se fundó en la ciudad de México el Monte de Piedad, una institución piadosa dotada con 300,000 pesos por el rico minero Pedro Romero de Terreros, para auxiliar a la población de bajos recursos de la capital que no tenía acceso a otras fuentes de financiamiento. En 1775, en su primer año de operaciones, otorgó préstamos a más de 17,000 personas.

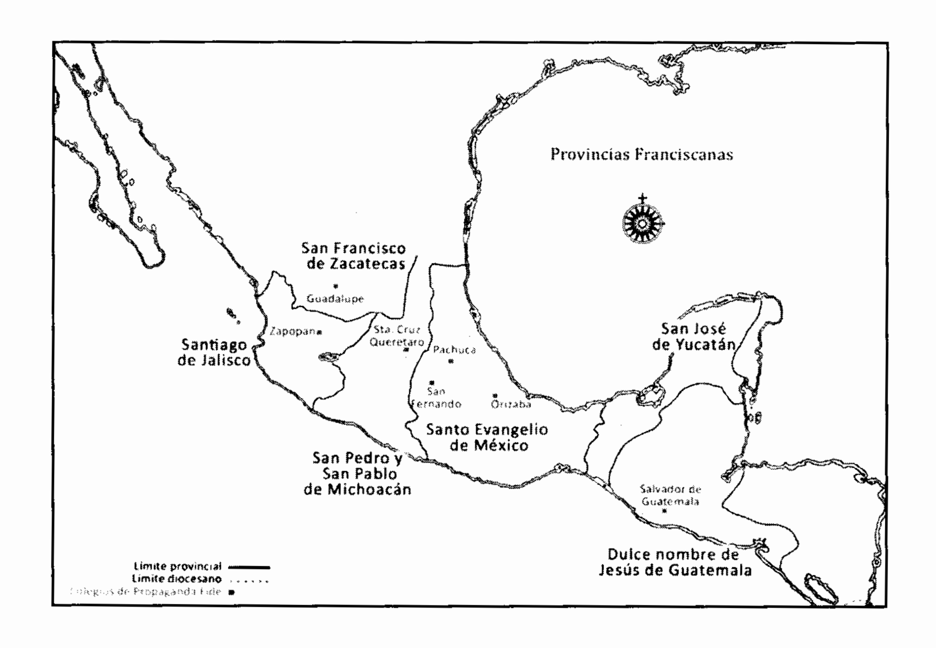
La Corona, por su parte, también buscó obtener una participación en los bienes eclesiásticos. Ya desde el siglo XVI consiguió, mediante la bula de la Santa Cruzada, que las limosnas que los fieles aportaban para obtener las indulgencias y dispensas de ayunos que se concedían en este documento, pasaran, aunque sin perder su condición de rentas eclesiásticas, a la real hacienda. En el siglo XVIII iría más lejos al imponer a la Iglesia novohispana la contribución conocida como el subsidio, un gravamen o impuesto sobre las rentas eclesiásticas. La expulsión de la Compañía de Jesús posibilitó que su patrimonio quedase incorporado a la real hacienda y, en 1804, la Corona extendió a América el real decreto conocido como consolidación de vales reales, antecedente de los medidas desamortizadoras del México independiente, que le permitió apropiarse de una parte de la riqueza de las instituciones eclesiásticas, lo que supondría a la larga el golpe de gracia a las rentas eclesiásticas y, en consecuencia, al crédito de origen eclesiástico.

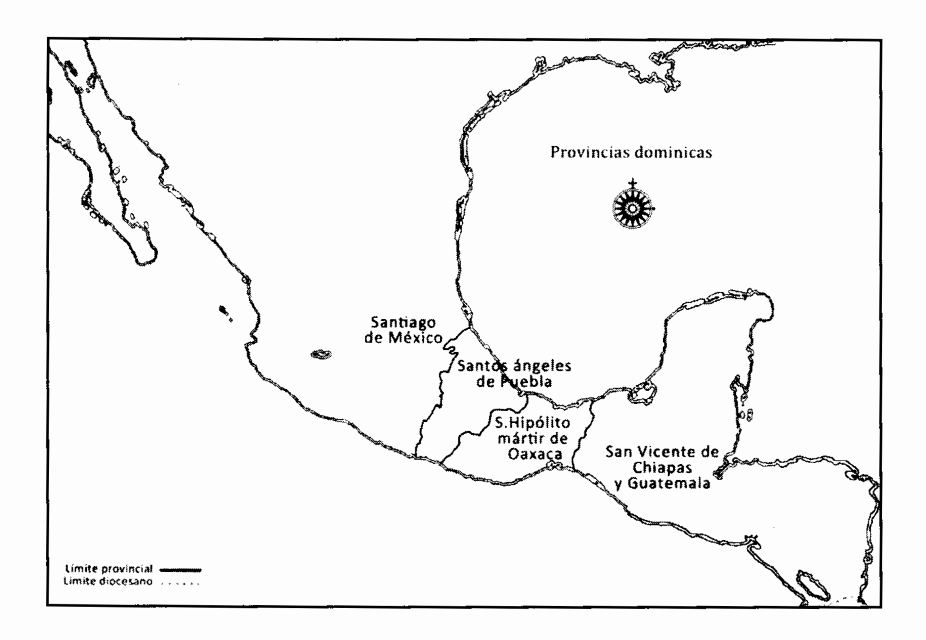
ANEXO

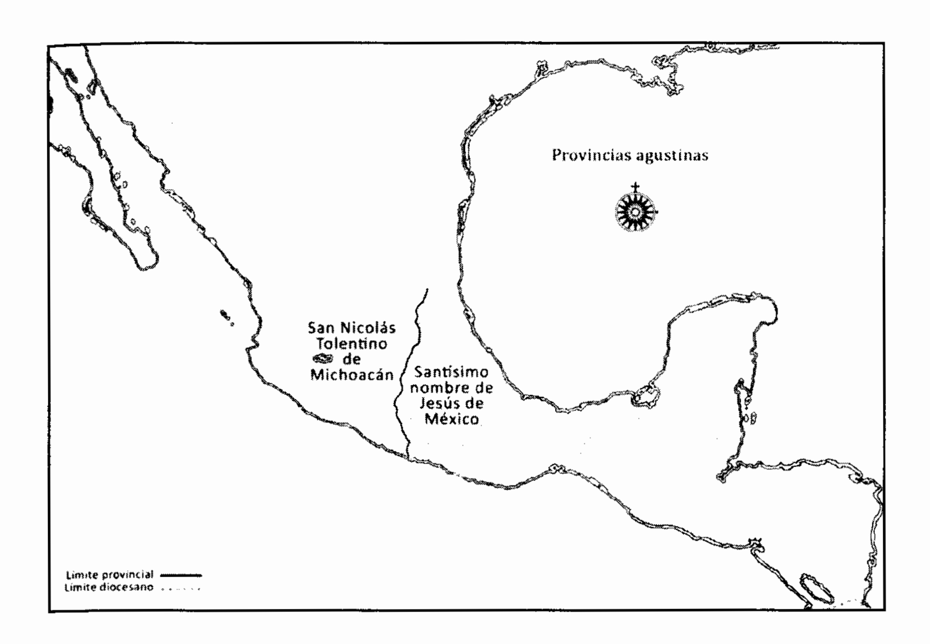
Cuadro I

Las provincias de los regulares

Provincias	**Año de fundación**
Franciscanas:	
Santo Evangelio de México	1535
San José de Yucatán	1559
Dulce Nombre de Jesús de Guatemala	1565
San Pedro y San Pablo de Michoacán	1565
San Francisco de Zacatecas	1604
Santiago de Jalisco	1607
Dominicas:	
Santiago de México	1532
San Vicente de Chiapas y Guatemala	1551
San Hipólito de Oaxaca	1592
Santos Ángeles de Puebla	1661
Agustinas:	
Santísimo Nombre de Jesús de México	1565
San Nicolás Tolentino de Michoacán	1602
Mexicana de la Compañía de Jesús	1572
San Alberto de carmelitas descalzos	1594
Franciscanos descalzos de San Diego	1599
Nuestra Señora de la Visitación de mercedarios	1616
Espíritu Santo de la orden de San Juan de Dios	1643
Nuestra Señora de Betlem	1710

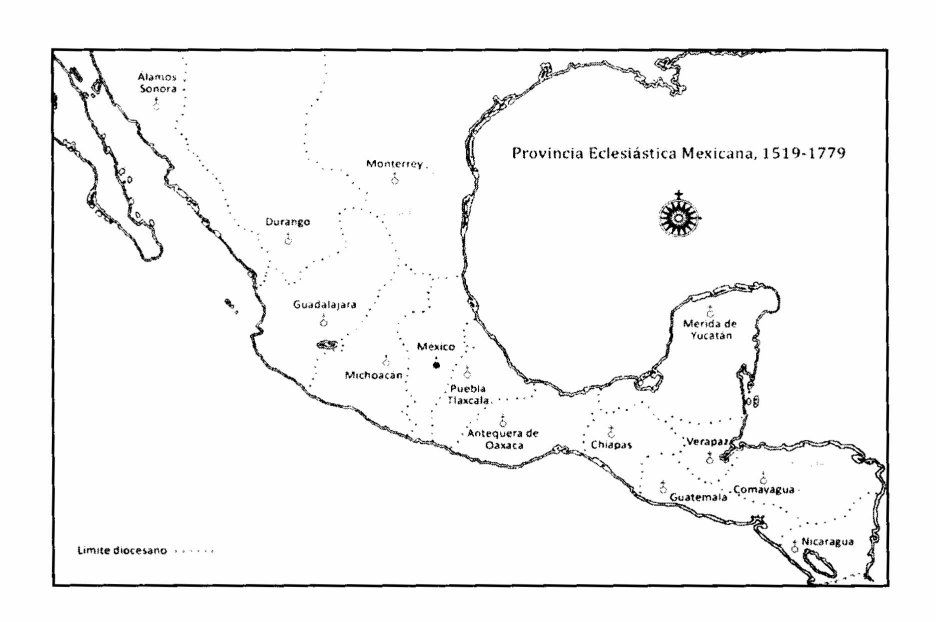

Provincias Franciscanas
San Francisco
de Zacatecas
Guadalupe
Zapopan
Santiago
de Jalisco
Sta. Cruz
Queretaro
Pachuca
San
Fernando
Orizaba
Santo Evangelio
de México
San Pedro y
San Pablo
de Michoacán
San José
de Yucatán
Salvador de
Guatemala
Dulce nombre de
Jesús de Guatemala
Limite provincial
Limite diocesano


Provincias dominicas
Santiago
de México
Santos ángeles
de Puebla
S.Hipólito
mártir de
Oaxaca
San Vicente de
Chiapas
y Guatemala
Límite provincial
Limite diocesano


Provincias agustinas
San Nicolás
Tolentino
de
Michoacán
Santísimo
nombre de
Jesús de
México
Limite provincial
Limite diocesano

Cuadro II
Diócesis de la provincia eclesiástica mexicana

Diócesis	**Año de fundación**
Tlaxcala-Puebla	1518-1519
México	1530
Nicaragua	1531
Comayagua (primera sede en Trujillo)	1531
Guatemala	1534
Oaxaca	1535
Michoacán	1536
Chiapas	1539
Guadalajara	1548
Mérida de Yucatán	1561
Verapaz (extinta en 1607)	1561
Durango	1620
Linares (trasladada a Monterrey)	1777
Álamos en Sonora	1779



SEGUNDA PARTE

LAS ETAPAS DEL PROCESO

I

LA ETAPA FUNDACIONAL (1521-1565)

En 1521, Hernán Cortés y sus tropas tomaron la ciudad de Tenochtitlan a sangre y fuego, luego de un accidentado avance iniciado dos años antes en el puerto de Veracruz. Había que reedificar la ciudad, comenzando por deshacerse de los miles de cadáveres acumulados en las casas, en las plazas, flotando en las acequias. Sobre aquellas ruinas, los vencedores estaban decididos a introducir el modo de vida europeo, apoyándose en el trabajo de la población nativa.

Ese mismo año, si bien los conquistadores no estaban en condiciones de saberlo, el nuncio papal excomulgó al rebelde fraile agustino Martín Lutero, con el aval de Carlos V, recién elegido emperador. Mientras tanto, desde Basilea, Erasmo hacía llamados a traducir la Biblia a todas las lenguas. La disidencia religiosa pronto se tradujo en disturbios a lo largo de casi toda Europa. Roma tomó cartas en el asunto con cierta lentitud y, al final, optó por convocar en 1536 a un concilio ecuménico en Mantua, que solo comenzó una década después, en 1545, en el principado episcopal de Trento, territorio del Imperio. En las sesiones iniciales, se intentó reconstituir la unidad de la cristiandad; pero las presiones políticas entre el papado, el imperio y los intereses particulares de los diversos príncipes hicieron imposible la reconciliación. Luego de varias interrupciones (el concilio solo concluiría en 1563) el papa lo llevó a territorio pontificio, donde nadie garantizaba la neutralidad política que había gozado

Trento, por el aval del emperador. Entonces, el bando católico emprendió su propia reforma, sin ocuparse de un posible acuerdo con los protestantes; antes bien reafirmando, de manera tajante y excluyente, un conjunto de dogmas y decretos disciplinares que, en su conjunto, fueron designados posteriormente con el nombre de Contrarreforma.

De modo paralelo, la ambición de los grandes monarcas por la supremacía europea desató sucesivas guerras entre el bando del emperador y sus aliados, por una parte, y el rey de Francia y sus seguidores, por otra. Por motivos que fueron mudando con el tiempo, las guerras prosiguieron casi sin interrupción todo el resto del siglo XVI y buena parte del siguiente. Esto significó que la urgencia de financiar la maquinaria bélica devoraba desmesuradas sumas de recursos que los monarcas debían aportar y los arrastró en varias ocasiones a la bancarrota. Muy pronto los consejeros reales vieron que el oro y la plata procedente de los territorios recién conquistados podían convertirse en una invaluable fuente de ingresos para resarcir los descalabros fiscales de la Corona. Ese flujo de recursos hacia la metrópoli se incrementaría con el auge minero, a finales del siglo XVI. Las demandas pecuniarias de Castilla trajeron, entre otras consecuencias, que todo plan para edificar un nuevo templo en Indias, un convento, un colegio para clérigos o la misma universidad, se encontraba con el hecho de que la real hacienda carecía de recursos para darle apoyo financiero.

Los pueblos recién sometidos en el Nuevo Mundo no eran fáciles de colonizar. La vastísima extensión de lo que se conocería como Nueva España superaba en muchos tantos la superficie de Castilla. Sus territorios tendían a ser en extremo accidentados y los climas de algunas regiones resultaban mortíferos para los recién llegados. Por otra parte, muy poca semejanza guardaban entre sí los usos y costumbres de conquistados y conquistadores. Durante las primeras décadas, sobrevivieron muchas instituciones prehispánicas, en particular el señorío indígena. Los conquistadores, al menos los que más se destacaron en la guerra, recibieron indios en encomienda y se servían de ellos como tributarios, exigiéndoles además servicios personales, cuando no también esclavizándolos. La economía dependía entonces del trabajo indígena y de su tributo, y los encomenderos

y la Corona se disputaban el usufructo del trabajo nativo. Los primeros demandaban al rey que la encomienda fuese perpetua y no solo por una o dos generaciones. La Corona pretendía, con la supresión gradual de la encomienda, que los indios pasaran a tributar directamente para ella. Las Leyes Nuevas, en 1542, prohibieron la esclavitud y el servicio personal, y cambiaron los tributos en especie por una renta fija que las autoridades reales debían tasar. Además, confirmaron la no perpetuidad de la encomienda. Los encomenderos se opusieron a la nueva legislación por todos los medios a su alcance, incluida la rebelión. Y si bien la Corona cedió por algún tiempo, acabó por ganar la partida. La encomienda, por lo mismo, fue perdiendo importancia, primero por la política real en su contra, pero también porque sucesivas epidemias provocaron auténticas catástrofes demográficas y poco a poco los españoles pudientes se convertían en latifundistas o se dedicaban al comercio trasatlántico, cada vez más pujante.

En el marco de aquella conflictiva sociedad en construcción, resultaba en extremo problemática la disparidad de las poblaciones aborígenes a cristianizar: millones de "almas" organizadas en comunidades y señoríos de gran complejidad que hablaban diversas lenguas. Los frailes y los conquistadores eran apenas unos pocos cientos, acaso miles. Los naturales jamás habían tenido contacto con el cristianismo y sus tradicionales creencias religiosas muy poco se parecían a las del nuevo credo. No obstante, los misioneros debían introducir la nueva fe trasponiendo la barrera de tantas lenguas y culturas. Por su parte, los soldados, apenas sometían a aquellos pueblos, debían adaptarlos a nuevas prácticas a fin de servirse de ellos con eficacia.

En medio de tantos obstáculos, la edificación de las nuevas ciudades para españoles dio comienzo con inusitada rapidez; excepcionalmente, como en México, sobre las ruinas de las anteriores. En sus trazas, desde un principio se previeron instituciones que recordaban las habituales en Castilla. Sin embargo, a diferencia de la Península, en el Nuevo Mundo era posible definir los espacios antes de comenzar a edificarlos: una plaza central, circundada por portales que facilitaran el comercio; en ella se asignaban terrenos para edificar las

casas municipales, las de las autoridades reales y, por supuesto, la iglesia mayor. Una vez asentadas las órdenes religiosas, también recibieron solares. Y se repartieron lotes entre conquistadores y nuevos pobladores.

Sin embargo, a pesar de que la minoría española había logrado imponerse sobre las comunidades indígenas, en el seno de aquella había enormes desigualdades sociales y no menos conflictos internos. A muchos conquistadores desagradaron las medidas tomadas por Cortés para repartir el botín y, con su licencia o sin ella, se dispersaron por los cuatro puntos cardinales en busca de mejor fortuna, siempre a costa de los indios, fundando ciudades, con frecuencia efímeras, cuando no pereciendo en malhadadas campañas. Cuando Cortés no hacía frente a indios de otras regiones, luchaba contra conquistadores rebeldes o se defendía de los jueces reales y, en general, de las autoridades reales. Los españoles que recibieron indios en encomienda los explotaban hasta la extinción; a otros simplemente los tomaban como esclavos o los levantaban para empresas militares, provocando, con sus malos tratos, frecuentes y sangrientas sublevaciones indígenas, como la terrible del Mixtón, en la década de 1540. Al propio tiempo, poderosos clanes rivalizaban entre sí, como el de Hernán Cortés, sus descendientes y partidarios, contra otras familias poderosas como la de los Villanueva. Estos últimos y sus aliados acabaron acusando a los Cortés, en 1566, de tramar una rebelión contra el rey, lo que ocasionó durísimas represalias por parte de las autoridades virreinales y peninsulares.

No obstante conflictos y desórdenes, a medida que los edificios públicos y privados se levantaban en lo material, los pobladores se congregaban en ayuntamientos que, por lo común, eran portavoces de los poderes locales, en especial, los encomenderos, que enfrentaban la creciente presión de la Corona. De hecho, ésta se apresuró a enviar jueces y recaudadores apenas saber del avance de Cortés sobre el territorio novohispano. Poco después, en 1527, designó a la primera audiencia de México. Sin embargo, la llegada de los primeros jueces en los años veinte y, tras ellos, de la primera audiencia, sirvieron de muy poco para poner orden, así entre la población indígena como en la española. Era evidente, pues, que la toma de Tenochtitlan no

significó la automática caída de todos los territorios que, a la vuelta de unas décadas, conformarían el virreinato de Nueva España.

De modo paralelo, entre 1519 y 1528 el rey presentó a los primeros obispos. El arribo del primer prelado de México en 1528, lejos de contribuir a la paz se tradujo en un primer enfrentamiento entre las autoridades seglares y las eclesiásticas del incipiente reino. A pesar del caos reinante, primero los franciscanos y poco después los dominicos y los agustinos, se fueron instalando en los territorios apenas pacificados, y a veces tomaban parte en esa tarea.

La llegada del primer virrey, Antonio de Mendoza, en 1535, marca el inicio de un orden más estable en el que los conquistadores y primeros pobladores empiezan a perder autonomía a favor de las autoridades procedentes de Castilla. Y así como la Corona enviaba un creciente número de autoridades seglares, promovía el arribo de nuevas "barcadas" de frailes y también de obispos, cuya autoridad inicial sería casi simbólica.

A medida que los frailes franciscanos, dominicos y agustinos se volcaban sobre los pueblos indígenas, cayeron en la cuenta de que, para dar a su tarea un mínimo de eficacia, debían comenzar por aliarse con los señores naturales. Una vez cristianizados éstos, al menos en la superficie, los evangelizadores los movían a ejercer su autoridad sobre la población común, un proceso sobre el que se abundará aquí. Por esa vía grandes masas de indios adoptaron la religión de los conquistadores, sin duda de modo más formal que real. Dadas las circunstancias, las autoridades eclesiásticas y seculares tendieron a disimular en este campo, pero no siempre. Quienes dudaban acerca de la firmeza de las convicciones religiosas de los naturales optaron por castigar las muestras más obvias de desacato, o bien por estudiar a fondo las costumbres y creencias de aquellos pueblos, a fin de asentar en ellos la nueva fe con mayor profundidad. El paso del tiempo y la constante impartición de la doctrina permitió una progresiva asimilación del nuevo credo.

Como es bien sabido, la tarea de evangelizar a los naturales de Nueva España comenzó a cargo de frailes de las órdenes franciscana, dominica y agustina. Tiempo después, todas ellas publicaron notables crónicas para exaltar la labor desarrollada por cada una durante

la llamada "edad de oro", cuando los religiosos se expandían por todo el territorio casi sin el contrapeso de los obispos y el clero secular. Incontables historiadores de los siglos XIX y XX, fascinados con la lectura de esas crónicas, escribieron notables textos acerca de la "conquista espiritual" en que los frailes eran los únicos protagonistas de tan memorable odisea, o en todo caso, los únicos buenos. Para buena parte de esos historiadores tradicionales, los clérigos seculares, colocados siempre en la parte oscura de sus relatos eran, sin matiz alguno, la viva imagen de la codicia y la ambición, prontos a derrocar lo que los heroicos frailes habían levantado.

Conviene señalar, sin embargo, que esa imagen tradicional resulta hoy demasiado simplista. A más de dividir a los actores de tan complejo proceso en buenos y malos, olvida una cuestión esencial. La iglesia católica no se estructura en torno a órdenes religiosas, cada una de las cuales actúa con relativa autonomía respecto de otras autoridades eclesiásticas; antes bien, se congrega en una jerarquía cuyo primer escalón lo forman los curas párrocos, prosigue con los obispos y culmina en el papa. En consecuencia, importa destacar que la labor de los frailes tuvo admirable eficacia, y no obstante, muy pronto la Corona consideró indispensable introducir la jerarquía episcopal en las Indias. Cuando esto se consiguiera, los cristianos del Nuevo Mundo se vincularían plenamente con el tejido institucional del restante orbe católico. Por así decir, la situación de la nueva iglesia se normalizaría solo cuando los obispos tomaran a su cargo, en los hechos, la conducción del pueblo cristiano, como en el resto de la cristiandad.

1. LLEGADA Y ADAPTACIÓN DE LAS ÓRDENES MENDICANTES

Los frailes en la primera evangelización

En 1493 la Corona española envió a los primeros franciscanos a las Antillas y en 1510 llegaron allí también los dominicos. Su defensa de los indios, la labor evangelizadora que estaban realizando y los con-

flictos con los encomenderos, llevaron a las autoridades de esas órdenes a conseguir del papado una serie de bulas que les daban amplios poderes en la administración religiosa de las Indias. El papa León X otorgó a los frailes en 1521 la facultad de administrar todos los sacramentos, la potestad para absolver y dispensar a los recién convertidos de cualquier delito e inhabilidad, y la facultad de realizar varias de las actividades propias de los obispos, siempre que no hubiera alguno cercano. Al año siguiente su sucesor, Adriano VI, ratificó los privilegios anteriores en una bula conocida como "La Omnímoda", pues otorgaba a los frailes la potestad del sumo pontífice en todo lo concerniente a la conversión y conservación de los indios.

Por su parte, el rey y sus funcionarios consideraron como obligación inherente a su dominio la conversión de los indios; por tanto, se ocuparon de seleccionar y enviar frailes a América, costeando sus gastos de transporte y estancia. Con estas premisas llegaron a Nueva España en 1523 tres frailes procedentes de Flandes, la primera misión enviada a estas tierras por orden del emperador Carlos V para iniciar la tarea evangelizadora. Fray Pedro de Gante, el único que sobrevivió de los tres, no solo instruyó a los indios en varias técnicas de la cultura occidental, se convirtió también en un símbolo viviente de esos primeros tiempos. Al año siguiente de su arribo, en 1524, llegaban doce religiosos castellanos de la misma orden franciscana bajo el mando de fray Martín de Valencia, y comenzaron a distribuirse en el territorio abarcando amplias regiones en los centros urbanos que rodeaban la cuenca de Anáhuac y expandiéndose hacia el área de Puebla-Tlaxcala. Dos años después de la llegada de los franciscanos, arribaba la primera misión dominica, procedente de las Antillas, al mando de fray Domingo de Betanzos. También con doce miembros originalmente, de ellos murieron más de la mitad, lo que retrasó el inicio de su labor evangelizadora. La orden de la Merced, aunque intentó hacer fundaciones en Nueva España, se vio forzada a circunscribir su actividad misionera a la zona de Guatemala.

Durante esa primera década los avances misioneros fueron muy escasos, incluso para los franciscanos, a pesar de la ayuda prestada por Hernán Cortés y de que varios caciques indios les dieron su apoyo y los hospedaron en sus palacios. Los pobres resultados se

debieron, en parte, a la oposición presentada por los sacerdotes de los cultos indígenas y algunos señores, aparte de la escasez de personal misionero. Influyó también el poco auxilio que les daban los encomenderos y el caos político e institucional provocado por las luchas de los conquistadores entre sí y por la abierta hostilidad de la primera audiencia hacia los franciscanos y el obispo, procedente de esa orden, fray Juan de Zumárraga.

Las cosas comenzaron a cambiar después de 1530, con el gobierno de la segunda audiencia (1530-1535) y sobre todo con ayuda de los virreyes Antonio de Mendoza (gobernó entre 1535 y 1550) y Luis de Velasco (1550-1564). Ambos propiciaron la colaboración de los frailes en la creación de pueblos, en su traza urbana y en el traslado forzoso a éstos de poblaciones dispersas, actividad a la que se denominó "congregación" o "reducción" de pueblos.

En esta etapa, al aumentar el personal misionero llegado de España, los franciscanos pudieron llevar sus misiones hacia Michoacán y Nueva Galicia en el noroeste y hasta Yucatán y Guatemala en el sureste. Los dominicos, por su parte, hicieron efectiva la labor evangelizadora con una expansión constante hacia el sur (el actual Morelos) y el sureste (Oaxaca, Chiapas y Guatemala). Fue también muy importante entonces la labor iniciada por los agustinos (de los que llegaron siete en 1533 bajo las órdenes de fray Francisco de la Cruz), quienes se distribuyeron en los valles sudorientales de la cuenca del Anáhuac, en la tierra caliente del actual Guerrero y de Michoacán y en las fronteras de la Chichimeca (al sur del río Santiago y hacia la Sierra Alta). Esta labor no hubiera podido realizarse sin el apoyo de los encomenderos (en un principio renuentes), de los corregidores y funcionarios del rey, y de la nobleza indígena que colaboró con los frailes en el gobierno de las comunidades y como catequistas, intérpretes, maestros de lenguas, cantores, músicos, pintores, escultores, descubridores y denunciantes de idolatrías.

Por otro lado, a partir de 1532, obispos y autoridades de las órdenes organizaron asambleas en las cuales intercambiaban propuestas de soluciones a los problemas que los misioneros enfrentaban en las diversas regiones. Así se sistematizó el cúmulo de experiencias y se estructuraron políticas misioneras para que nada quedara al azar.

Sin embargo, y a pesar del favor que los mendicantes encontraron en los primeros obispos (varios de ellos procedentes de las mismas órdenes), no faltaron los conflictos con el naciente episcopado, sobre todo en Michoacán con Vasco de Quiroga.

ADAPTACIÓN DE LAS ÓRDENES AL NUEVO TERRITORIO

Un aspecto importante de la expansión misionera fue que, a causa de la condición particular de sus conventos y de la difícil comunicación con la península ibérica, los mendicantes novohispanos buscaron desde la tercera década del siglo XVI romper los lazos de dependencia con las provincias españolas o antillanas, de las que se habían alimentado hasta entonces. Los franciscanos, por ejemplo, lograron su autonomía de Castilla en el capítulo general de su orden celebrado en Niza, en 1535, cuando la custodia del Santo Evangelio de México recibió el título de provincia autónoma con una docena de conventos y medio centenar de frailes. Entre los dominicos, la provincia de Santiago se independizó en 1532 de la de Santa Cruz, en la isla de Santo Domingo. Entonces tenía 30 hermanos y media docena de casas. Los agustinos, con una pequeña comunidad de 17 frailes repartidos en siete conventos, consiguieron en 1535 la facultad de elegir un vicario provincial, pero no rompieron formalmente su dependencia de la provincia de Castilla sino hasta 1565.

Un centenar de religiosos mendicantes de las tres órdenes llegaron a Nueva España entre 1535 y 1550, enviados por la Corona. Aunque entre ellos algunos eran de Navarra, Aragón, Portugal, Aquitania, Flandes, Holanda y hasta de Dinamarca, el mayor contingente provenía del reino de Castilla, que entonces incluía también las provincias de León, Galicia, Extremadura y Andalucía. Con respecto a su procedencia social poco dicen las fuentes; en la mayoría de los casos señalan que eran hijos de buenos cristianos y limpios, es decir sin sangre judía o morisca, pero esto debe entenderse como un recurso retórico. A veces se dice que eran nobles, refiriéndose con ello a los hidalgos de la baja aristocracia castellana. Finalmente había unos pocos de "linaje ilustre". En su mayoría pertenecían pues

a las capas medias urbanas, lo que fue una constante en las órdenes mendicantes desde sus inicios.

En cuanto a su preparación, los religiosos de la primera etapa venían con diversos grados de estudios. Por un lado estaban los egresados de prestigiosas universidades como Salamanca y París, mientras otros se formaron en las casas de sus órdenes en Castilla. Había entre ellos quienes profesaban convicciones religiosas de avanzada, mientras otros se aferraban a posturas tradicionales. Sin embargo, todos provenían de conventos que vivieron la reforma promovida por el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros a fines del siglo XV y practicaban con gran rigidez el ideario original de sus órdenes. Todos estaban marcados también por los profundos cambios que se dieron en Europa en el siglo XVI.

Ya sea por su procedencia, ya por sus vivencias misioneras en el medio americano, dos temas centrales marcaron las posiciones de los religiosos durante los tres siglos de presencia de los mendicantes en Nueva España. Uno, partidario de la "observancia", se aferraba a las prácticas propias de la vida comunitaria, con la contemplación, la oración y el estudio como bases del ideario mendicante; el otro, centrado en la vida activa, en la misión y en la labor cristianizadora, aceptaba los cambios que su actividad acarreaba a la organización interna de las órdenes, al distraerlos de la vida conventual de oración y estudio.

Un ejemplo de la primera posición lo tenemos precisamente en los fundadores de las provincias dominicana y franciscana. El dominico fray Domingo de Betanzos pasaba largas temporadas de retiro en la casa de Tepetlaoztoc, un eremitorio que le permitía dedicarse a la contemplación. Su actitud ante los indígenas, a quienes consideraba incapaces para la vida espiritual, y su poco interés por la misión pudieron estar vinculados con esta necesidad de alejamiento. El franciscano fray Martín de Valencia, por su parte, prácticamente vivió durante los dos últimos años de su vida (de los diez que pasó en Nueva España) en la cueva de un monte cercano al pueblo de Amecameca, donde se retiraba a hacer vida de anacoreta. El mismo ideal eremítico animó a un grupo de doce franciscanos a iniciar una comunidad de cenobitas en Nueva Galicia entre 1549 y 1550, a la que llamaron "la Insulana" en honor del entonces general de la or-

den fray Andrés Insulano. El experimento, que intentaba regresar al rigor y observancia de la regla con que se había fundado la provincia, fracasó estrepitosamente ante las urgentes necesidades de la labor misionera. Entre los agustinos, el gusto por las soledades con el que la orden había nacido, produjo a menudo brotes eremíticos individuales y colectivos en las nuevas tierras de misión, y la "tebaida", que recordaba a los ermitaños egipcios se convirtió incluso en un tópico literario de los cronistas de esta orden en las etapas posteriores.

Todos esos movimientos intentaban solucionar una paradoja irreconciliable: la vida activa exigida por la evangelización llevaba consigo el grave riesgo de aplazar las obligaciones de oración, estudio y vida comunitaria inherentes al estado monacal. Los frailes debían dedicarse no solo a predicar y administrar sacramentos tanto en la cabecera como en los pueblos sujetos a ella; también debieron organizar la vida política de los pueblos, fundar hospitales, cofradías y cajas de comunidad, intervenir en los pleitos familiares y en las herencias, introducir el cultivo de frutos y hortalizas y la cría de animales domésticos y enseñar las bases de la cultura occidental a los niños nobles que serían sus colaboradores.

Esta absorbente "labor misionera" afectaba por tanto no solo los aspectos relacionados con las actividades "espirituales" de la comunidad religiosa; también incidía en la organización interna de las órdenes. Desde su fundación en el siglo XIII, los mendicantes estructuraron sus institutos a partir de un esquema piramidal y electivo que imitaba, por un lado, el tradicional sistema jerárquico, pero que también había insertado los modernos modelos "corporativos" y de elección de representantes, propios de los gremios, los municipios y los parlamentos. Así, por un lado estaba la estructura que, sujeta al Pontífice, partía de un maestro general, de quien dependían los provinciales gobernadores de las entidades territoriales de la orden, formadas por conventos a cargo de priores o guardianes; pero por el otro todas esas autoridades, desde la cabeza, eran elegidos por votación en reuniones trienales o cuatrienales denominadas capítulos. Esto último daba a la organización una gran movilidad, pues estaba formalmente prohibido que una persona ocupara el mismo cargo de manera sucesiva, aunque no se impedía la reelección alternada. En los

capítulos, además de legislar sobre asuntos internos de la provincia, se elegía tanto al entrante provincial como a su cuerpo consultivo (formado por cuatro definidores) y a dos visitadores. El primer acto del nuevo gobierno consistía en elaborar la tabla de los priores o guardianes que se ocuparían de regir cada convento en el nuevo periodo.

Sobre esa estructura de corte medieval, los religiosos evangelizadores intervinieron en una serie de adaptaciones para adecuarla a las problemáticas derivadas de la misión. Los cargos de provincial, de guardián o de prior debieron ser ocupados por personal conocedor de las necesidades misionales. En los capítulos provinciales del periodo, los temas centrales que se discutían, además de las elecciones, eran los vinculados a la administración de los indios. Muchos de ellos incluso se celebraban en los pueblos indígenas, como ocurrió con la orden agustina en Ocuituco y Epazoyucan (hoy estado de Hidalgo). A veces, entre un capítulo y otro se reunía un intermedio en el cual se destituían o cambiaban autoridades. En la orden dominicana varios de ellos se reunieron en pueblos indígenas como Yanhuitlán y Teposcolula de la mixteca.

Pero muy posiblemente fue en el microcosmos conventual donde se dieron las más marcadas diferencias respecto al Viejo Continente. Lo primero en saltar a la vista es que, frente a la relativa uniformidad de las casas europeas, las de Mesoamérica fluctúan entre pequeñas comunidades que oscilaban entre tres y cinco frailes, y los grandes centros con varias decenas. Las primeras corresponden al ámbito indígena y las segundas a las denominadas "ciudades de españoles".

Otra gran diferencia con los prioratos europeos fue la existencia de pueblos "de visita". La mayoría de las cabeceras políticas prehispánicas se encontraban en las laderas de los cerros, lugares muy útiles para la defensa, pero poco aptos para asentar un pueblo trazado a la española. Se requería por tanto crear nuevos poblados en los valles y concentrar en su entorno a la población dispersa para facilitar la catequización sistemática y permitir un mayor control sobre las prácticas idolátricas que aún subsistían. A pesar de sus esfuerzos, solo fue posible reunir en esos poblados o "cabeceras de doctrina" a unas cuantas aldeas; la mayor parte quedaron diseminadas como "visitas" con una pequeña capilla. A ellas acudían los frailes de la cabecera pocas veces al año.

Dada la escasez de misioneros y el elevado número y alejamiento de estos caseríos, sus habitantes recibían a los religiosos muy esporádicamente. En algunas visitas mayores, los provinciales colocaron vicarios de planta, uno o dos frailes sin derecho de voto en los capítulos. Con el tiempo, sobre todo entre los agustinos, esas vicarías se volvieron prioratos para ampliar el cuerpo de votantes, con miras a una mejor administración misionera. Entre los franciscanos también se dio este sistema y muchos de sus conventos o guardianías pasaron antes por el estatus de vicaría. Para los dominicos, en cambio, la mayor parte de los conventos en pueblos de indios no rebasaron el nivel de vicarías, y solo se constituyeron en prioratos aquellos que tenían un número de frailes suficiente (doce), sobre todo en las ciudades y villas de españoles.

En la mayor parte de los conventos rurales de las tres órdenes, constituidos como cabeceras de doctrina, habitaban entre tres y cinco religiosos, pero la mayor parte del tiempo más de la mitad de ellos se ausentaba pues debía visitar los poblados circunvecinos para su administración. Esto dificultaba la vida comunitaria de los frailes, algo inconcebible en el ámbito europeo. Por otro lado, el guardián franciscano, el vicario dominico o el prior agustino no solo eran las cabezas de su comunidad, eran también curas párrocos y dirigentes políticos de los pueblos de cabecera y de las visitas a ellos sujetas. Estos frailes, a diferencia de lo que pasaba en Europa, eran personajes con mucho poder en su entorno, pues tenían injerencia en la elección de autoridades, eran consejeros de los vecinos en la elaboración de sus testamentos y jueces en sus asuntos internos y reyertas familiares. Las críticas de los obispos en este sentido se vieron ratificadas por algunos visitadores de la Corona como Jerónimo Valderrama, quien consideraba que los religiosos sobrepasaban sus funciones y abusaban de su condición privilegiada.

La importancia numérica de estos conventos "rurales" frente al reducido número de los fundados en las capitales de españoles, marcó la organización interna de las provincias novohispanas en las etapas posteriores. Con todo, frente a la importancia de tales casas en este primer periodo de implantación de las órdenes mendicantes en Nueva España, durante él también se pusieron las bases del futuro desarrollo de los conventos urbanos. Aunque éstos al principio eran meros centros

logísticos desde donde se controlaba la distribución y mantenimiento de las misiones, poco a poco, desde la década de los cuarenta, comenzaron a albergar colegios y noviciados para los jóvenes religiosos. A partir de entonces funcionaron también como enfermerías para los frailes ancianos, dementes o enfermos, y como dependencias destinadas a los capítulos provinciales y a las actividades administrativas.

Algunas de esas comunidades, como veremos en la siguiente etapa, llegaron a ser los centros rectores de las nuevas provincias. Tales fundaciones, además, ocurrieron casi al mismo tiempo que nacían esas ciudades, por lo que fueron subvencionadas por los cabildos españoles y por las autoridades fundadoras, como sucedió en la ciudad de México, en Puebla, en Valladolid, en Oaxaca, en Guadalajara y en Guatemala. Así, franciscanos, dominicos y agustinos se insertaron desde un principio en las redes sociales urbanas, aun antes de que esas capitales se erigieran en obispados o se trasladaran a ellas. Además, en todas ellas, los frailes se hicieron cargo desde muy pronto de la atención religiosa de los barrios indígenas, como sucedió en la capital, donde los franciscanos acapararon la administración sacramental en San Juan Tenochtitlan y Santiago Tlatelolco.

Las órdenes y su aparato simbólico

En esta primera etapa (1523-1565) se pusieron finalmente las bases del aparato simbólico que cada una de las órdenes religiosas elaboró para definir su presencia y especificidad ante las sociedades española e indígena. Durante ella se forjó, por ejemplo, el santoral que cada orden impuso como propio con imágenes, fiestas y devociones: san Francisco, san Bernardino de Siena, santa Clara y san Antonio de Padua entre los franciscanos; santo Domingo, san Vicente Ferrer, santa Catalina de Siena y san Jacinto entre los dominicos; san Agustín, san Nicolás Tolentino, santa Mónica y san Guillermo entre los agustinos. Junto con ellos fueron promovidas también las advocaciones marianas y los objetos sagrados que les eran propios: la Inmaculada Concepción y el cordón fue una devoción temprana en los pueblos administrados por los franciscanos, mientras que la Virgen del Ro-

sario lo fue en los dominicos, junto con ese objeto utilizado para la oración. Los agustinos mostraron especial predilección por las advocaciones de la Asunción y de la Virgen del Cíngulo, advocación relacionada con una prenda del hábito de esta orden.

Los frailes también mostraron su especificidad con sus escudos de armas: los franciscanos, dos brazos cruzados; la cruz flordelisada los dominicos; mientras un corazón traspasado por tres flechas simbolizaba a san Agustín. Con todo, quedan muy pocos ejemplos de esta época de todo el arsenal simbólico que se mostraba en estandartes, lienzos y pinturas en papel de amate, materiales deleznables que han desaparecido. Muy escasos son también los edificios conventuales y los templos de ese primer periodo, pues la mayoría eran pequeñas iglesias de adobe o mampostería, techadas generalmente de paja o madera, a las cuales se anexaban unas sencillas habitaciones para los frailes, y una capilla abierta con pila bautismal y altar para las celebraciones religiosas.

Un aspecto importante en la construcción de la identidad de cada orden lo constituía su memoria histórica. Sin embargo, de esta época solo quedan dos textos de este tipo procedentes de la orden franciscana. El más antiguo es la *Vida de fray Martín de Valencia,* escrito por fray Francisco Jiménez en 1536, copiado después en la *Historia de los indios de Nueva España* de fray Toribio de Benavente o Motolinía, elaborada alrededor de 1545. Ambos quedaron inéditos en su tiempo, pero fueron sumamente consultados por los autores posteriores. Jiménez y Motolinía pertenecían al grupo de los primeros doce franciscanos llegados a Nueva España. El primero nos muestra al fundador Valencia como un santo cuya vida estuvo llena de premoniciones y sueños sobre el extraordinario destino que le tenía deparado la Providencia; era igualmente un modelo de virtudes cristianas, ermitaño y predicador, varón apostólico que había compaginado los ideales de vida activa de un dirigente, con la práctica de las virtudes propias de la vida contemplativa.

Motolinía, por su parte, se propuso mostrar en su *Historia* una panorámica de la labor de sus hermanos de orden a lo largo de las primeras tres décadas de la evangelización. En ella aparecen los frailes como seres perfectos que andaban siempre a pie, vestían pobremente y pedían limosna para comer. Su finalidad era exaltar la labor de sus

hermanos de hábito como paladines de una lucha contra el Demonio, el cual tenía sometidos a los pueblos indígenas a su dominio. Junto con la exaltación de los frailes, Motolinía presentaba también una cristiandad indígena perfecta, practicante y sumisa a los dictámenes de los religiosos, que contrastaba retóricamente con las descripciones de crueldad, sacrificios humanos y vicios innombrables de los indios en su gentilidad demoníaca. En esa Jerusalén terrena fundada por los frailes todo era armonía y en ella tomaba cuerpo esa sociedad cristiana perfecta que fue la Iglesia primitiva. Para Motolinía, esa cristiandad había dado incluso sus primeros mártires, los niños indígenas Cristóbal, Antonio y Juan de Tlaxcala, quienes murieron por su actividad como descubridores y denunciantes de idolatrías.

Además, con base en el libro del Éxodo y teniendo en mente la *Ciudad de Dios* de san Agustín, Motolinía identificaba a los indios mexicanos con un nuevo Israel, sometido a la idolatría en Egipto, diezmado por las plagas de la conquista, las epidemias y los trabajos forzados, hasta alcanzar "la tierra prometida de la Iglesia cristiana". El texto de Motolinía puso las bases para generar una idea muy optimista de la labor evangelizadora franciscana; a partir de sus narraciones se construyó en la siguiente etapa la tradición de una "edad dorada" de armonía y perfección. Sin embargo, por otras fuentes (como cartas de los mismos religiosos e informes de autoridades) sabemos que en esa etapa no estuvieron ausentes los conflictos: los hubo entre los religiosos de las distintas órdenes, por parte de los indígenas a causa de los abusos cometidos por sus "pastores", y entre los frailes y los obispos, porque éstos consideraban que el poder de los primeros sobre las comunidades nativas era un serio obstáculo para ejercer su autoridad.

2. LA FORMACIÓN DE UNA CRISTIANDAD INDÍGENA

Entre dos credos

Durante las cinco décadas posteriores a la conquista de Tenochtitlan se desarrolló en Nueva España un proceso de conversión religiosa

singular debido a las condiciones y los factores que entraron en juego. Lo primero a destacar de ese proceso es su carácter discontinuo en el tiempo y en el espacio por cuanto comenzó en diferentes años, dependiendo de cada región. Si bien la evangelización se inició a raíz de la conquista en la zona central de Nueva España, en otras regiones comenzaría años y hasta décadas después, como en Michoacán, Jalisco, la sierra de Oaxaca o Chiapas. La integración de la Sierra Gorda de Querétaro, por ejemplo, fue un verdadero reto, pues su cristianización no se logró del todo sino hasta el siglo XVIII, a pesar de los intentos de franciscanos, agustinos e incluso dominicos.

Lo segundo, que si bien el cristianismo fue, en principio, una imposición de los españoles, ello no significó que la población indígena lo aceptara pasivamente; más bien lo adaptó de acuerdo a sus necesidades, con lo cual, a la larga, se creó un cristianismo nativo con características específicas. En el caso de la nobleza indígena, por ejemplo, la aceptación de la nueva religión no fue ajena a su interés por salvaguardar parte de los privilegios que la situaban sobre la población común.

Y lo tercero, en el primer medio siglo de Nueva España no se puede hablar aún de un cristianismo indígena consolidado, sino más bien de un proceso de transición en el que coexistió un culto católico público junto a los antiguos ritos mesoamericanos, estos últimos en la clandestinidad o semi-encubiertos. Fue, de esa forma, un cristianismo transicional que se inició con formalismos exteriores de sustitución de religiones para dar paso gradualmente, en la segunda mitad del siglo XVI, a una nueva religión indígena.

Una de las primeras medidas de los conquistadores, y que después retomaron con mayor ímpetu y eficacia los religiosos, fue la supresión de los cultos prehispánicos en sus formas más tangibles: la destrucción de los templos y los ídolos, la confiscación de los códices, la prohibición de sacrificios humanos y demás entidades que remitieran a la antigua religión de los indios, como el calmecac mexica. Aunque en 1525 aún se podían ver en el valle de México muchos templos prehispánicos con sus deidades, muy pronto desaparecieron, a la vez que comenzó la construcción de ermitas, capillas, algunos conventos, altares y cruces en caminos y lugares

sagrados para los indios. En Texcoco tres frailes se dieron a la tarea de expulsar y destruir sus ídolos; lo mismo sucedió en Tlaxcala poco después, lugar en donde Cristo y la Virgen ya habían sido integrados al panteón tlaxcalteca. En el valle de México, el arzobispo Montúfar promovió el culto a una pintura de la Virgen de Guadalupe en una ermita del cerro del Tepeyac, lugar en donde existía el culto a la diosa prehispánica Tonantzin.

Con el mismo ímpetu, los evangelizadores se propusieron desaparecer la vieja casta sacerdotal, en donde hallaron a sus mayores opositores. Los sacerdotes de los ritos prehispánicos no desafiaron directamente al dios cristiano sino que pretendieron conservar sus propias divinidades. Los obispos y los frailes ordenaron castigos ejemplares a aquellos que se negaron a abandonar sus antiguos cultos. Andrés Mixcóatl, antiguo sacerdote de Tláloc en Texcoco, no se adhirió al cristianismo aun cuando fue bautizado en 1532 y se volvió más rebelde. En Oaxaca, el obispo Alburquerque hizo aprehender a sacerdotes zapotecos de Mitla en 1560, y en un auto de fe se quemó a uno de ellos frente al pueblo reunido. En Yucatán, entre 1562 y 1563, fray Diego de Landa, provincial de los franciscanos, encabezó un juicio de indios considerados idólatras que finalizó con la muerte de varios caciques, la destrucción de imágenes religiosas prehispánicas y la mayor quema de códices mayas conocida en la historia de la región.

Los caciques en la evangelización

La nobleza de origen prehispánico recibió un tratamiento diferente debido a la gran importancia de los señoríos indígenas. El señorío era la forma de organización socio-política y económica básica en Mesoamérica que comprendía una nobleza indígena gobernante en cada entidad, con un jefe a la cabeza y un conjunto de calpulli y terrazgueros dependientes. Los calpulli estaban constituidos por grupos de familias unidas por antepasados comunes, que compartían deidades locales, formas de trabajo y tributación colectiva a los tlatoani o caciques. En tanto, los terrazgueros eran campesinos dependientes de las tierras de los caciques, a los cuales se les llamó renteros en la era

colonial. Cada unidad señorial tenía una tributación autónoma e igualmente comprendía la posesión de unidades de tierra agrícola, bosques y agua para su sustento.

A un conjunto de señoríos indígenas, identificados por un centro religioso y político común, sede física en muchas ocasiones de los linajes señoriales, se les conoció como altépetl. Éste comprendía toda una estructura político-administrativa que incluía sedes de poder, pueblos sujetos, tierras de cultivo, bosques y recursos hidráulicos. Semejante forma de organización tenía ya varios siglos de existencia cuando los españoles llegaron y subsistió después de la caída de Tenochtitlan, tanto para la tributación al rey y a los encomenderos, como para garantizar la fuerza de trabajo y los costos de la evangelización. De hecho, en este primer periodo del cristianismo indígena, el sustento de la colonización dependió del funcionamiento normal del sistema de señoríos y altépetl prehispánicos.

El trato diferenciado a la nobleza indígena lo inició el propio Hernán Cortés, cuando en Coyoacán se reunió con los señores indígenas del valle de México, confirmando su autoridad a cambio de obtener su reconocimiento a Carlos V y mantener los mecanismos tributarios, aunque ahora en beneficio de los españoles. La estrategia resultó eficaz en las otras regiones a donde llegaron los colonizadores. La evangelización, en consecuencia, no puede comprenderse del todo sin tener en cuenta el acuerdo de los religiosos con los señores indígenas de cada lugar. Por ello, cuando un grupo de frailes llegaba a una nueva ciudad o poblado, buscaba primero al señor local para hacerlo su aliado y bautizarlo junto con toda su familia para facilitar la cristianización del resto del señorío. Ellos les ayudaban a hacer las nuevas congregaciones y les proporcionaban los recursos materiales para su manutención. Pero además, la cooperación de los señores, ahora llamados caciques por orden del rey, debía servir para obtener con facilidad mano de obra y materiales de construcción para los nuevos conventos y templos cristianos, proceso que arrancó con toda fuerza en la década de 1530. De ahí la tendencia general de los religiosos a reafirmar el señorío de la nobleza indígena.

Pero, por otro lado, se actuó con severidad cuando la conducta de algún cacique puso en riesgo lo ganado. En el centro de Nueva

España fue célebre la quema en la hoguera del cacique de Texcoco en 1539, ordenada por el obispo de México, fray Juan de Zumárraga. Carlos Chichimecatecuhtli Ometochtzin se atrevió a expresar en público que la doctrina cristiana y lo que predicaban los frailes carecían de valor. Con todo, el caso del señor de Texcoco representa un extremo, pues normalmente cuando los caciques percibían que les era más conveniente aliarse a los frailes aceptaban la conversión formal.

La escolarización de los naturales

De igual modo, los evangelizadores decidieron hacerse cargo en persona de la enseñanza cristiana de los hijos de la nobleza. En todos los conventos franciscanos y varios dominicos y agustinos se abrieron escuelas, según el modelo impuesto por fray Pedro de Gante en la ciudad de México. El objetivo fue formar una nueva nobleza educada ya bajo los valores cristiano-europeos. En Yucatán se abrieron escuelas para niños y sacristanes en donde aprendían a leer, a escribir, a cantar y a tocar flautas, chirimías, clarines y trompetas. Muchos de los niños y jóvenes educados allí se destacaron a por su papel de intérpretes y traductores, y llegaron a denunciar a sus padres ante los frailes por la continuidad de los cultos antiguos. Algunos indígenas formados en los conventos, al igual que los fiscales indios, llegaron a tener libros e incluso formaron su propia biblioteca.

Los nobles y sus hijos normalmente se incorporaban al servicio de los nuevos templos cristianos como músicos, cantantes, fiscales, alguaciles o escribanos, constituyéndose en el principal recurso humano de la evangelización. En el obispado de Chiapas, por ejemplo, los dominicos nombraron alguacil al cacique Bartolomé Tzon, quien los ayudó a bautizar a toda la población y a separar a las concubinas de los indios nobles. Esos cargos eran vitalicios y reflejaban la alianza entre el poder político indígena y el religioso. Tanto en México, como en Michoacán, Oaxaca, Chiapas y Yucatán, los caciques de la primera generación después de la conquista aprendieron español, aceptaron la fe cristiana y comenzaron a adoptar las costumbres españolas.

Así, los señores indígenas debieron adaptarse a los nuevos tiempos, abandonando sus antiguos santuarios, mientras que los reacios a hacerlo buscaban lugares apartados, grutas y montañas, así como la protección de la noche. En Yanhuitlán, Oaxaca, todavía en la década de 1540 varios caciques bautizados continuaban rindiendo culto a sus dioses, sin dejar de reconocerse como cristianos, actitud que ayuda a entender los límites de la evangelización en el sur de Nueva España. En Coatlán, por los mismos años, la nobleza entró en conflicto con el cura y el vicario del lugar, pues seguían resguardando a sus antiguas divinidades; incluso cuatro sacerdotes seguían aún rindiéndoles culto. La oposición al cristianismo de los indios de Coatlán contrastó con la del pueblo vecino de Tututepec, donde la conversión era ya una realidad. Ante tales disparidades, el obispo de Oaxaca, Juan López de Zárate, impulsó una nueva campaña evangelizadora con la ayuda de los dominicos.

La importancia que la nobleza indígena tenía para el futuro de la evangelización llevó a los frailes y a otras autoridades a pensar incluso en proporcionarles estudios mayores, su ingreso a las órdenes religiosas y tal vez al sacerdocio. En 1527 tres indios tomaron el hábito franciscano, aunque poco después lo abandonaron. En 1536 se fundó el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco en la ciudad de México, a fin de instruir en latín, artes y teología a hijos de caciques, con la idea de que ello les permitiera colaborar eficazmente con la nueva Iglesia. Varios alumnos, en efecto, usaron de su conocimiento del latín y de la doctrina cristiana para traducir doctrinas y tratados cristianos a las lenguas indígenas; otros ayudaron a los frailes en el examen que se aplicaba a los aspirantes a recibir los sacramentos, en particular el del matrimonio. También fue un objetivo de los franciscanos que los egresados del colegio volvieran a gobernar cristianamente sus pueblos.

La fundación del colegio de Tlatelolco fue, sin duda, el proyecto más importante para la educación indígena en esta etapa temprana. Hay indicios de que el primer obispo de México, fray Juan de Zumárraga, esperaba que los colegiales de Tlatelolco fueran el inicio de la formación de un clero indígena capaz de llenar la falta de ministros para el enorme reto que representaba la evangelización. Esto, sin embargo, no ocurrió por entonces. En la segunda mitad del siglo XVI el

colegio de Santa Cruz entró en decadencia y el asunto de dar estudios mayores y órdenes sacerdotales a los indios quedó relegado, aunque en décadas futuras sería retomado.

La evangelización popular

Pero la conversión de la nobleza fue solo una parte de la empresa religiosa, pues también había que cristianizar al resto de la población. Si con aquella los evangelizadores y las autoridades usaron sobre todo la persuasión, con la población común emplearon más bien la imposición y un control rígido, a través de la autoridad de los caciques. La dinámica fue otra, pues unos cientos de frailes debían evangelizar a una población de varios millones de personas. Ciertas cosas se facilitaron, como los bautismos masivos, que pasaban por alto las formalidades del catolicismo peninsular. No faltaron fuertes debates al respecto, pues mientras algunos frailes se inclinaban por llevar a cabo un adoctrinamiento previo, otros defendían la idea de un proceso rápido, argumentando la urgencia de ganar cuanto antes la nueva tierra para la fe católica. No fue difícil obligar a los indios a participar en procesiones, acudir a las explanadas a presenciar misas, y a colaborar en espectaculares autos sacramentales, permitiéndoseles sus bailes, vestuarios y cantos. El teatro religioso de los franciscanos, sobre pasajes bíblicos o los pecados, tuvo su apogeo en la década de 1530, con participación destacada de los indios de Tlaxcala y México. Aunque después de esa década el teatro franciscano decayó, se conservó de forma más espontánea y popular entre los pueblos de indios. En general, la táctica fue avanzar rápido en la conversión exterior, mientras el asunto del adoctrinamiento, de hacerles comprender los conceptos cristianos, se hizo a paso más lento.

Para esto último, la enseñanza del catecismo y de la doctrina cristiana, así como la predicación, fueron los instrumentos iniciales del apostolado misionero. Pero ello no bastaba, pues pronto se toparon con los límites de la palabra y, peor aún, con la pluralidad de lenguas indígenas. Aunque desde esta etapa se ordenó la castellanización de los indios, en la práctica su aprendizaje se restringió a la nobleza. Se

comenzó a evangelizar primero con ayuda de indios intérpretes, con las limitaciones del caso, y después también con apoyos visuales: catecismos con imágenes, frescos, pinturas o esculturas. El uso de esos instrumentos fue disminuyendo a medida que hubo frailes expertos en lenguas.

Otro recurso importante fue el de la organización de las doctrinas, la cual respetó en general la estructura jerárquica de los poblados indígenas, según las normas del antiguo señorío. Así, las viejas cabeceras, asiento de la nobleza, fueron asimiladas como cabezas de doctrina, facilitando a los frailes disponer mejor de mano de obra, controlar la asistencia a la iglesia y asegurar las contribuciones para su sostenimiento material. En cambio, en los poblados dependientes de los señoríos, se construyeron pequeñas ermitas de adobe y techo de paja, y pasaron a ser visitas de las cabeceras de doctrina, a menudo descuidadas por los frailes. En Chiapas, las diferencias entre cabeceras y visitas fueron notables, pues mientras en las primeras se practicaba una religión cristiana más próxima a la española, en las otras, menos supervisadas, los antiguos ritos mayas se mantuvieron durante varias décadas.

Las primeras cofradías

De modo paralelo, en esta primera etapa se inició discretamente la fundación de cofradías y hermandades de indios, sobre todo desde mediados del siglo XVI, aunque eran escasas. Los dominicos fueron los primeros en crear las dedicadas a Nuestra Señora del Rosario, posiblemente a fines de la década de los treinta. Los franciscanos fundaron cofradías de sangre y de ánimas también por esas fechas. Hubo otras asociadas a los sacramentos. En Totolapa, luego de la aparición en 1543 de una efigie de Cristo en la iglesia, considerada milagrosa, se formó una hermandad a cuyo cargo estuvo el cuidado de la imagen y la realización de otras tareas religiosas. La hermandad la conformaron antiguos señores e indios principales. En 1552, fray Alonso de Molina estableció unas ordenanzas para cofradías de indios. En Chiapas, surgieron en la década de 1560, básicamente bajo

el control de los caciques, alejándose del inicial ideal mendicante de formar comunidades igualitarias de creyentes. La gradual vinculación del gobierno de las cofradías con las élites indígenas reforzó las jerarquías sociales de las poblaciones nativas.

Otro modelo de organización tuvo como base el hospital de Santa Fe, fundado por Vasco de Quiroga en las montañas que circundan el valle de México. Su reglamento disponía la presencia de una población indígena alfabetizada, dedicada a una economía de agricultura y oficios calificados, con propiedad común y rotando en los cargos políticos.

Surgimiento de los santuarios

En esta etapa comenzaron a establecerse también algunos santuarios e imágenes milagrosas; incluso hubo una especie de culto a evangelizadores notables, como el de Martín de Valencia en Amecameca o Domingo de Betanzos en Tepetlaoztoc. El culto a Guadalupe comenzó a destacar en el valle de México alrededor de 1556. Pero aunque la generalidad de los pueblos no contaron con esos lugares o imágenes tan especiales, para cada uno fue muy importante el culto a su santo patrón. En el valle de México, de manera temprana y uniforme, al nombre indígena de los pueblos se agregó el de un santo. Su popularidad se reflejó por su mención en los testamentos, en los decretos municipales, en las ventas, en los arrendamientos o en los títulos primordiales. En Tlaxcala, el nombre para designar una subunidad o barrio era santopan, "donde hay un santo". Las vírgenes y los santos, más que considerados por los indígenas como intermediarios entre Dios y el hombre, se concibieron como un panteón de deidades antropomórficas; y en su culto tomaron parte las autoridades indígenas y las cofradías. Pocas creencias cristianas tuvieron un impacto comparable.

A nivel familiar comenzaron a proliferar imágenes cristianas en los oratorios domésticos de los indios, que desde tiempos prehispánicos existían. La elaboración de imágenes cristianas, pinturas, estatuillas, exvotos, desligada en buena medida de la vigilancia de las autoridades, contribuyó al universo indígena de representaciones que no pocas veces perturbaron al clero.

Los intereses creados

La política también jugó su parte en la aceptación o el rechazo de una orden religiosa u otra en ciertos señoríos. Aunque las crónicas mencionan muy poco los problemas políticos que ocasionó la evangelización, en la práctica la lealtad de una nobleza local podía determinar la permanencia o la salida de una orden. En Amecameca, por ejemplo, el cacique más fuerte apoyó la entrada de los dominicos, forzando la salida de los franciscanos, que ya se habían asentado allí. Por el contrario, en Teotihuacan los indios se negaron con éxito a la sustitución de franciscanos por agustinos en la década de 1550.

En el centro de Nueva España, a mediados del XVI, algunas cosas comenzaron a cambiar, debido en parte a la primera gran epidemia de 1545: la asistencia indígena a las iglesias declinó, sobre todo la de los hombres. En 1562 se pensaba que solo una tercera parte de los indios de la ciudad de México acudía a los sacramentos. En 1569 el provincial franciscano expresó que aun en las regiones más cristianizadas apenas una quinta parte de la población iba a la iglesia. Igualmente, al perder los caciques parte de su autoridad, ya no pudieron garantizar ante la Iglesia la observancia de sus gobernados, pues si en las primeras décadas se observó la asistencia a los nuevos templos cristianos, ésta se complicó con la desintegración del orden social prehispánico.

Pero si aquello ocurría en el centro novohispano, en donde se concentraron los mayores recursos para la evangelización, ¿qué sucedía en las restantes las regiones? Los antiguos cultos siguieron practicándose en muchas partes, como en el sur de Puebla, Oaxaca, Chiapas, el valle de Toluca o en los actuales estados de Morelos y Guerrero, en la clandestinidad y bajo el calificativo de idolatría. Muchas imágenes se ocultaron en casas, jardines y cultivos, e incluso en los mismos altares de los templos cristianos. Y es que los pueblos indígenas no recibieron pasivamente el cristianismo, pues ¿cómo podían olvidar de la noche a la mañana sus cultos tradicionales? El dios cristiano fue reconocido, pero no como deidad exclusiva. El optimismo de los primeros evangelizadores hizo pensar a muchos, como a Motolinía, que la antigua religión había sido

eliminada por completo; sin embargo, otros religiosos como Sahagún no opinaban igual. Respecto al santo patrón, es posible que no fuera elegido arbitrariamente, y que en muchos casos hiciera referencia al dios tutelar local: por ejemplo, Santiago o San Miguel frecuentemente reemplazaron a dioses guerreros. Sahagún señaló la identificación de la diosa Tonantzin con la Virgen de Guadalupe del Tepeyac; de San Juan Bautista con Telpochtli Tezcatlipoca de Tianquizmanalco, y de Santa Ana, madre de María, con Toci, "nuestra abuela", de Chiauhtempan. Sahagún señalaba que las estatuas de los santos transportadas durante las procesiones eran huecas y no se sabía lo que ocultaban ahí. Sin duda se refería a que las imágenes encerraban los tlaquimilolli, paquetes ceremoniales que simbolizaban a ciertos dioses prehispánicos.

Paralelamente, en la intimidad de la vida familiar seguían efectuándose antiguos ritos del nacimiento, del matrimonio o de la muerte, curaciones y ceremonias relacionadas con la agricultura o la cacería. En diferente medida y grado de complejidad, se produjo una combinación de elementos cristianos y mesoamericanos. De igual modo, las tradiciones orales resultaron más fáciles de conservar por los indios, como el aprendizaje y la recitación de los cantos o los discursos. Hacia 1570, el cronista dominico Diego Durán comprobó que algunos ancianos seguían enseñando a los jóvenes nobles las costumbres de sus antepasados. Así, para la sexta década del siglo XVI, aunque al exterior se había logrado una conversión al cristianismo, bajo esa superficie, lejos de los nuevos templos y conventos, en las vidas de muchos indios, persistieron en diferente grado reminiscencias de cultos prehispánicos, protegidos por las comunidades. Y es que la Iglesia española, al perseguir sus propios fines, protegió esas formas comunales. Los frailes establecieron modos cristianos de culto público echando mano de antiguas prácticas colectivas de los indios. Desde este punto de vista, el cristianismo funcionó también como una nueva fuerza de cohesión que muchas veces favoreció las formas indígenas de organización. Buscando crear una religión apegada a la de los primeros tiempos del cristianismo, los frailes acabaron en realidad poniendo las bases para el inicio de una religiosidad indígena.

3. EL ESTABLECIMIENTO DEL EPISCOPADO Y DEL CLERO SECULAR

LA JERARQUÍA SECULAR

Como antes se apuntó, la iglesia católica no solo se agrupa en torno a frailes con relativo grado de autonomía respecto de otras autoridades eclesiásticas; antes bien, se organiza en razón de una jerarquía cuyo primer escalón lo forman los curas párrocos, prosigue con los obispos y culmina en el papa. En consecuencia, si bien la labor de los frailes tuvo admirable eficacia, muy pronto la Corona juzgó indispensable introducir la jerarquía episcopal en las Indias. De hecho, ya en 1511 empezaron a designarse obispos para las Antillas y la costa centroamericana; no sorprende pues la creación de la diócesis Carolense para el futuro obispo de Tlaxcala, antes de consumarse la conquista de la capital. El primer obispo de la ciudad de México, Fray Juan de Zumárraga, fue propuesto a Roma en 1527. Pronto seguirían los de Oaxaca (1535), Michoacán (1536), Chiapa (1539), Guadalajara (1548) y Yucatán (1551). Mediante esa red de catedrales, la iglesia indiana se vincularía de lleno con el tejido institucional del restante orbe católico.

Pero no todo eran consideraciones de carácter eclesiástico. La Corona sabía que para un ejercicio más eficaz del regio patronato necesitaba contar con una iglesia debidamente institucionalizada, más susceptible de control que un ejército de frailes que se mudaban con gran facilidad de un lugar a otro, cuando no de un continente a otro, escapando a veces al control de sus mismos superiores. Sin embargo, la implantación de la jerarquía secular fue un proceso lento, lleno de obstáculos, llevado a la práctica a veces en medio de dramáticos choques y de avances y retrocesos; solo en las décadas finales del periodo virreinal se advierte el triunfo definitivo de los obispos y su clero.

De entrada, está el hecho de que los frailes precedieron en tiempo a los obispos. El carácter corporativo de las órdenes y su relativa independencia facilitó su rápida expansión por vastos territorios, sin requerir de grandes gastos. Les bastaba con el apoyo financiero del rey y las limosnas más o menos voluntarias de los fieles. Y en cuanto

al desempeño de su ministerio, las órdenes obtuvieron incontables privilegios y exenciones papales (confirmados a veces por el rey, pero no siempre), que les permitían actuar al margen de la jurisdicción de los obispos, en parte a causa de que durante un buen tiempo, y más en zonas de frontera, no los había. De tal modo, conforme se asentaban en un territorio, en especial en las áreas más pobladas, introducían una suerte de jurisdicción territorial, basada en las doctrinas antes descritas. Esas unidades administrativas eran auténticas parroquias destinadas a la población indígena y se resistieron, hasta donde les fue posible, a reconocer la jurisdicción episcopal.

La lucha de los obispos por implantar su autoridad en el Nuevo Mundo tendría en las doctrinas de regulares su principal foco de conflicto, pues las tres órdenes, habiéndose señoreado de vastos territorios, emplearon todos los medios a su alcance para cerrar el paso a la jurisdicción episcopal, o al menos, para atenuarla en la práctica. Los obispos que aceptaban el cargo (muchos lo declinaban), si lograban llegar vivos a su diócesis, pronto advertían que los frailes "tenían tomada" una buena porción de su obispado, por lo común, la más rica y poblada. Si ellos se negaban a cooperar con el prelado, éste podía hacer muy poco. En ocasiones, el choque era frontal, como el del obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga, con los agustinos. Más valía negociar con unos frailes lo bastante poderosos para imponer sus condiciones al prelado. Además, en los primeros años la mayoría de los obispos procedía del clero regular, un antecedente que no siempre facilitaba las cosas. Si bien los prelados seguían utilizando el título de "fray", la consagración episcopal los convertía en pastores del clero secular y en cabezas de una demarcación territorial, con jurisdicción ordinaria y derecho a recabar diezmos. Algunos se entendían bien con sus antiguos hermanos de hábito, pero cuando éstos se oponían a la jurisdicción episcopal, podían desatarse sonados enfrentamientos.

Los obispos y las autoridades reales

En virtud del derecho de presentación, el rey estaba facultado para designar a los obispos; a su vez, nombraba a los virreyes y goberna-

dores. Era pues de esperar que ambos "brazos" del monarca cooperaran en defensa de los intereses de la Corona. Pero no siempre fue así. El obispo solía quejarse de que el virrey restringía en exceso sus facultades canónicas, en especial cuando sacaba a presos de la cárcel episcopal para juzgarlos en la real audiencia. Por su parte el virrey debía tolerar, no siempre de buena gana, la jurisdicción eclesiástica del obispo, quien solía llevarla tan lejos como las circunstancias se lo permitían. En este forcejeo, las autoridades seglares, para restar autoridad a los prelados, se aliaban con los frailes, que se sentían así más seguros para mantener sus pretensiones de autonomía. Virrey y arzobispo se acusaban ante el rey de que el otro incumplía el regio patronato, pero mientras las desavenencias no fueran demasiado lejos, permitían a las autoridades peninsulares mantenerse bien informadas de la actuación de los distintos funcionarios. Así pues, no siempre surtían efecto las quejas de los obispos por el escaso apoyo de los virreyes, en especial cuando los primeros pretendían castigar los desacatos de los frailes. Por lo demás, incluso cuando los prelados gozaban de un sólido apoyo real, los virreyes buscaban la forma de dosificarlo o anularlo. Era regla no escrita que los frailes también gozaban de la protección de las autoridades intermedias, y aun de los encomenderos, para no hablar de los naturales. Éstos solían ser azuzados por los religiosos contra los clérigos, quienes a veces fueron echados a pedradas cuando osaban presentarse en una doctrina.

Si bien la política de la Corona era nítida en cuanto a su preferencia por el clero secular, no podía favorecerlo de modo irrestricto. Ni el rey ni los obispos, con el escaso clero disponible durante el primer medio siglo de dominio español, podían darse el lujo de hacer tabla rasa de los frailes y descartar su actividad misionera y catequética. Sabedoras de su poder, cuando las órdenes sentían muy fuerte la presión en favor del clero secular, amenazaban con dejar en masa sus doctrinas y conventos para volver a Castilla. Esto explica el constante vaivén de los mandatos reales en torno a la secularización de las doctrinas. A una orden tajante para que los prelados la ejecutaran, seguía otra para mantener el *statu quo*, lo que impidió a lo largo de siglos la toma de medidas decisivas.

Frailes y clérigos

Durante las primeras décadas los frailes formaban un grupo mucho mayor que el de los clérigos seculares, pero de cualquier manera eran insuficientes para atender los requerimientos de tan numerosa población, sobre todo antes de que las epidemias diezmaran a la población indígena a mediados del siglo XVI. Además, debido a que eran miembros de comunidades organizadas, tenían medios para formar a sus reclutas en los propios monasterios. Quienes se dedicaban a la predicación de los indios, acababan por aprender, en alguna medida, las lenguas de sus feligreses. Los primeros obispos, en cambio, solo disponían del subsidio concedido anualmente por el rey en su calidad de patrón, y de los diezmos pagados por la escasa población de origen español. Aparte de los sacerdotes traídos en su séquito, tenían que arreglarse con clérigos llegados de España por su cuenta, muchos mal preparados, dedicados ante todo al comercio o la minería, y de conducta no siempre intachable. Volcados por lo general hacia la población española (los más encumbrados poseían asiento en el cabildo eclesiástico), ni estaban capacitados para predicar a los indios, ni quizás les interesaba demasiado. El obispo debía valerse de ellos, llamándolos a la obediencia y a una vida más ordenada. Si un prelado era enérgico, como Montúfar, llenaba la cárcel episcopal con clérigos desobedientes. Otros, urgidos de auxiliares a cualquier precio, preferían disimular.

Si los obispos pretendían erigir parroquias, cuando menos en los espacios no ocupados por los frailes necesitaban contar con un clero suficiente y competente; al mismo tiempo, requerían de recursos para sostener a esos curas de almas. En toda la iglesia católica, los prelados y sus ministros se sostenían con el diezmo, esa contribución obligatoria de los fieles sobre sus beneficios agrícolas y ganaderos. Pero en Nueva España, la situación era singular. Siendo mayoritaria la población indígena, pagaba un tributo anual al rey, y el gravamen contemplaba una suma para el sostenimiento de los ministros. Por lo tanto, si los obispos exigían diezmos a los naturales, los obligarían a duplicar el tributo para un mismo fin. No obstante, era insoslayable el problema de que, sin diezmos suficientes, la iglesia secular no podía despegar, falta de recursos propios. Los frailes se opusieron en redondo al diez-

mo indígena, ante todo por considerarlo injusto. Pero en esa negativa también se escondían motivos más terrenales. Dado que el diezmo era la condición *sine qua non* para la consolidación del clero secular, era inevitable que la prosperidad de éste acabara volviéndose, tarde o temprano, en detrimento del poder de los frailes. Lo cierto es que, si bien los obispos –y en diversos momentos la Corona– hicieron lo imposible por introducir el diezmo indígena, solo lo lograron de manera muy limitada cuando los naturales cultivaban productos de origen europeo, como la seda, el ganado y el trigo.

La función de un obispo no se reducía a la evangelización. Se complementaba con la de juez ordinario, cuya jurisdicción abarcaba todo el territorio de su diócesis, a fin de garantizar la aplicación de las normas del derecho canónico y el control de la moral pública. Para ello se auxiliaba de un juez delegado, llamado provisor. Ahora bien, en los territorios ocupados por las doctrinas, los frailes se atribuían la jurisdicción eclesiástica, alegando bulas papales. Era un problema de muy difícil salida, pues ellos –en tanto que religiosos estaban exentos de la jurisdicción ordinaria– se negaban a aceptar supervisión alguna de los prelados. Los obispos, por su parte, consideraban que los religiosos, en su calidad de curas de almas, debían ser "visitados" por el obispo y su provisor, y que la autoridad de los jueces eclesiásticos se extendía a todos los fieles de su diócesis; por lo mismo, toda interposición de los frailes venía en detrimento de la autoridad episcopal. La Corona, interesada en incrementar el control sobre los frailes, daba la razón a los obispos, pero los religiosos tenían claro que, si cedían en un punto tan cardinal como el de la jurisdicción, equivalía a renunciar a la casi irrestricta libertad que hasta entonces habían ejercido. El diferendo distó mucho de resolverse en el siglo XVI, y se arrastró durante casi todo el periodo colonial. Con todo, los obispos fueron ganando paulatinamente la partida a los religiosos.

Formar clérigos seculares

Aparte del problema de consolidar sus finanzas y su autoridad judicial, muy pronto los obispos entendieron que era indispensable

contar con un clero nativo, para lo cual, debían formarlo "en letras y virtud". En este campo también estaban en desventaja frente a las órdenes. Ellas promovían por diversos medios el despacho regular de "barcadas" de frailes de Castilla al Nuevo Mundo. En la medida que formaban parte de corporaciones, todo fraile de un convento español era, en principio, candidato a viajar. Además, el rey fletaba su transportación y bastimento hasta el desembarco. En cambio, no era fácil traer clérigos seculares de España. Ellos viajaban de modo individual y debían pagarse el viaje. Por tanto, si carecían de parientes en Indias capaces de acogerlos, o de un cargo seguro y bien pagado, difícilmente les interesaba la aventura. El famoso humanista Francisco Cervantes de Salazar, por dar un solo ejemplo, se atrevió a viajar porque en Nueva España vivía el riquísimo minero Alonso de Villaseca, su primo hermano, quien lo invitó. La única opción para los obispos era, consecuentemente, crear en la tierra al propio clero. Además, unos ministros nacidos en las Indias serían más dóciles, en tanto que dependerían del favor de su prelado para colocarse y para promoverse. Y si se lograba dotarlos de una buena preparación, pronto estarían mejor capacitados que la mayoría de cuantos clérigos arribaban por cuenta propia, tal vez ignorantes, sin relaciones claras con quien sería su obispo, y muchas veces interesados tan solo en hacer fortuna. Más importante aún, el constante contacto de los criollos con la población indígena favorecía el aprendizaje de sus lenguas, tal vez desde pequeños. El cronista Suárez de Peralta señaló que casi todos los hijos de españoles eran amamantados por nodrizas indias y, aunado con la leche, recibían la lengua.

Muy al principio, hubo voces que se alzaron en favor de un clero indígena. Quién mejor que ellos, decían, para cristianizar a sus hermanos de raza, lengua y cultura. Sin embargo, pronto prevaleció el argumento de que eran "nuevos" en la fe, y sería gravísimo si, ya ordenados, volvían a sus antiguas creencias. Por lo mismo, hubo que esperar más de un siglo para que la cuestión volviera a plantearse. En cambio, la creación de un clero criollo, no solo respondía al interés de los obispos. Los hijos menores de los encomenderos, sin derecho a heredar la encomienda, y del mismo modo los segundones de mercaderes y hacendados, tendrían un digno empleo en la

administración eclesiástica. En este punto, los intereses de la población española coincidían con los del clero secular. Sin embargo, los conquistadores y nuevos pobladores favorecían el desarrollo del clero secular tan solo en la medida que ampliaba las perspectivas de acomodo para sus hijos. No era raro que algunos padres de prole numerosa colocaran a uno o más varones en cualquiera de los conventos, y entregaran otro al clero secular. De paso, metían al menos a una hija en un convento, si bien la consolidación de conventos de monjas partió de la segunda mitad del siglo XVI.

Las circunstancias mencionadas explican que tanto obispos como virreyes, sin faltar los pobladores de origen peninsular, y hasta las órdenes religiosas, apoyaran la creación y consolidación de la universidad, que abrió sus puertas en 1553. Creada por el rey en respuesta a insistentes peticiones, inició sus cursos en una casa rentada y con los catedráticos disponibles en tales circunstancias: un encomendero, casado, enseñaba latinidad; el clérigo Cervantes de Salazar, retórica; un agustino y un dominico se ocuparon de la teología, y las cátedras jurídicas fueron atendidas por funcionarios de la audiencia. Además, los primeros rectores solían ser canónigos. Es evidente, por tanto, que todas las instancias de poder contribuyeron a materializarla.

Conviene destacar que la universidad, si bien sirvió en todo tiempo de modo primordial para la formación de clérigos, no era una institución, jurídicamente hablando, de carácter eclesiástico. Fundada y financiada por el rey, y estrechamente supervisada por él a través de la real audiencia, nunca dependió, en cuanto tal, de una autoridad eclesiástica. Por un tiempo fue gobernada por oidores, y también tenían derecho a regirla doctores formados en sus propias aulas, los que a veces eran seglares. De hecho, si bien los catedráticos y la gran mayoría de los graduados y los estudiantes eran principalmente clérigos, nunca faltaron en sus filas los religiosos ni los seglares.

Muy pronto, los frailes, enfrentados con el arzobispo Montúfar, dejaron de atender sus cátedras; los oidores, ocupados en los tribunales reales, también desaparecieron, y la universidad solo se mantuvo en pie por la tenacidad de los estudiantes que insistieron en no desertar las aulas, y por el apoyo de algunos profesores, casados o del clero secular, que mantuvieron las lecciones en muy precarias cir-

cunstancias. A pesar de todo, los primeros bachilleres se graduaron en 1557, y los más destacados, como el clérigo Esteban del Portillo, llegaron a doctorarse y ocuparon importantes cargos al servicio de sus prelados. Éstos, a pesar de las penurias económicas de los primeros años, y de la necesidad de acomodar a los clérigos que venían con ellos desde España, conocidos como "familiares", supieron colocar a muchos universitarios criollos, quienes actuaron con frecuencia como fieles y útiles servidores. Algunos graduados también optaron por carreras no eclesiásticas. De tal modo, la universidad fue, desde su surgimiento, un inagotable semillero de clérigos y de funcionarios que lograron colocarse en cabildos catedralicios, en parroquias, en tribunales diocesanos y diversos órganos del gobierno episcopal, y también en la administración real.

Si bien los prelados sentían la necesidad de formar a un clero criollo, muy poco pudieron hacer durante el primer medio siglo para fundar en sus obispados colegios donde formar al clero secular. Se trató, pues, de un proceso muy lento que solo daría frutos a partir del último tercio del siglo XVI. Con anterioridad, apenas tenemos el fundado en vida por el obispo de Michoacán, entre los años cuarenta y cincuenta, y que confirmaría en su testamento, de 1565, poniéndolo bajo la advocación de San Nicolás. Los obispos debían contentarse, aparte de la universidad, con el auxilio ocasional de maestros particulares, bastante autónomos, que impartían gramática, es decir, latinidad, a seglares y a futuros clérigos y frailes, como el bachiller y encomendero Blas de Bustamante, llegado a México por 1528, y que enseñó al menos hasta 1563, cuando se jubiló. Su labor sería recordada por cronistas frailes y seglares. Esa enseñanza podía complementarse en los estudios fundados en los principales conventos, que con frecuencia abrían sus lecciones, no siempre estables, a clérigos seculares y a seglares. De un modo u otro, a pesar de las escasas opciones institucionales, empezaron a formarse los primeros clérigos criollos.

Se pretendía, con resultados muy desiguales, que los establecimientos docentes en funciones enseñaran a sus discípulos las lenguas indígenas de cada región; de ese modo, los clérigos lenguas competirían con los frailes también en este campo. Era alegato frecuente que los clérigos, al no ser "lenguas", no podían predicar a los naturales, ni

les interesaba otro apostolado que el de los españoles. La acusación, tomada por muchos historiadores tradicionales al pie de la letra, valía tan solo para el alto clero de origen peninsular y, en general, para los sacerdotes que llegaban adultos a Nueva España. Los criollos, como se dijo, llegaron a dominar las lenguas tanto como los frailes. Baste recordar al presbítero Juan de Mesa, también universitario de los primeros años, que vivió y murió evangelizando en la Huasteca y llegó a escribir una gramática de esta lengua, al parecer hoy perdida.

LA PROVINCIA ECLESIÁSTICA

Por diversas vías, los obispos, con el auxilio de los clérigos –cuyo número creció a gran velocidad a medida que se fundaban la universidad y los primeros colegios–, pronto estuvieron en condiciones de hacer frente a la "dictadura" de los frailes. Al menos en el centro del virreinato. Un paso decisivo fue la creación de la provincia eclesiástica mexicana en 1546. Hasta entonces, todos y cada uno de los obispos de las Indias estaban sometidos a la autoridad del remotísimo arzobispo de Sevilla, quien por lo general seguía al rey en la corte, lejos de su diócesis y hasta de la Península. No obstante esas dificultades, cada prelado debía tratar los asuntos eclesiásticos graves de modo individual con aquel lejano prelado, o con su provisor.

A partir de 1546, en cambio, los obispos, desde los territorios del norte hasta la América central, quedaron sujetos al metropolitano de México. El nuevo arzobispo podría convocar a sus sufragáneos y formular estrategias comunes que les permitieran dictar la pauta en el proceso de evangelización y administración de los sacramentos y de la doctrina cristiana, así como establecer y asentar los tribunales eclesiásticos. Y si bien fray Juan de Zumárraga murió poco después de ser designado arzobispo, su sucesor, fray Alonso de Montúfar, pudo convocar a los prelados a los dos primeros concilios provinciales, en 1555 y 1565, en los que se aprobaron medidas fundamentales con miras a consolidar la jerarquía secular en los nuevos territorios. Mientras tanto, en 1563 se promulgaban en Roma los decretos del concilio de Trento, que el rey aprobó al año siguiente. Todos ellos,

reafirmados con el respaldo real, significaron un gran espaldarazo a las aspiraciones del clero secular, asunto que se irá tratando a lo largo de este libro.

4. LOS DOS PRIMEROS CONCILIOS PROVINCIALES

De las juntas eclesiásticas a los concilios provinciales

Los concilios provinciales ocuparon un lugar fundamental en el proceso de asentamiento e institucionalización de la Iglesia en México, pues se trataba de reuniones del episcopado de toda la provincia eclesiástica mexicana, creada en 1546, y cuyo objeto era dictar colectivamente las normas que se requerían para la organización y conducción de la iglesia y la vida de los fieles. Durante los años fundacionales se celebraron varias "juntas apostólicas" y los primeros dos concilios provinciales, el primero en 1555 para formalizar y dar orden jurídico a la recién creada provincia eclesiástica mexicana; el segundo en 1565, para jurar el concilio ecuménico celebrado en Trento y adaptar a él la legislación de la provincia.

Los concilios provinciales novohispanos fueron precedidos por una serie de reuniones, conocidas hoy como "juntas apostólicas", celebradas entre 1524 y 1546, es decir, antes de la creación de la provincia eclesiástica. En ellas, obispos y frailes trataron de establecer acuerdos para guiar las labores de conversión de la población indígena. Así, en sus reuniones se discutió cómo debían administrarse los sacramentos a los naturales, en particular el ritual del bautismo y del matrimonio, y los modos de enseñarles la doctrina cristiana. También en aquellas juntas se debatió sobre la organización de la población indígena, y temas como la encomienda, la guerra contra los infieles, la imposición del diezmo a los indígenas y la erección de nuevas diócesis. Además, se formuló al rey la petición de erigir el tribunal de la Inquisición en Nueva España. Al no contarse aún con un arzobispo en México, el alcance jurídico de tales juntas era muy limitado y tenían ante todo el carácter de programas conjuntos

de acción. Tanto en el desarrollo de las juntas como en los distintos temas tratados, se manifestó el interés por que las órdenes religiosas regresaran a sus conventos o se sujetaran a la jurisdicción de los obispos, a fin de que la organización de la Iglesia y la dirección de la actividad misionera pasaran a custodia episcopal.

Como se adelantó, la creación de la provincia eclesiástica mexicana en 1546, fue un paso fundamental para la consolidación del clero secular, pues solo a partir de entonces el obispo de México pasó al rango de arzobispo, adquiriendo así la facultad de convocar a los obispos sufragáneos –los titulares de las diócesis que formarían parte de la nueva provincia– para celebrar concilios provinciales, y en ellos dictar constituciones propias, con plena validez jurídica, establecer mecanismos de control y administración, y con base en ellos dotar a la provincia eclesiástica de la uniformidad y el orden deseado. De ahí la importancia de los concilios provinciales como instrumento para el gobierno eclesiástico.

De antigua tradición en la historia de la Iglesia, los concilios provinciales eran la instancia donde debían resolverse los problemas de las diócesis que conformaban una provincia y, junto a los lineamientos para la evangelización, se abordaban en ellos muy distintos asuntos de carácter social que se pretendía enmarcar y conducir a tono con los preceptos eclesiásticos. En Nueva España, durante esos concilios se dieron pasos decisivos para la institucionalización de la Iglesia diocesana, esto es, centrada en el obispo. Pero si bien se trataba de reuniones eclesiásticas, era el rey quien determinaba los momentos de su celebración y, sobre todo, los tiempos y formas de la aplicación de sus decretos, debido al poder que en Indias tenía la Corona sobre la Iglesia, por el patronato real. Esas dos características de los concilios indianos –el que fueran instrumentos para asentar la Iglesia diocesana y el que estuvieran controlados por el rey– propiciaron que sus acuerdos suscitaran múltiples conflictos. Por una parte, el clero regular y otros cuerpos de la Iglesia vieron con recelo las normas conciliares que incrementaban las facultades y el poder de los obispos y, por otra, al papado no le pareció adecuada la dirección y el control regio sobre esas asambleas.

Trento y el primer concilio provincial mexicano

En el concilio ecuménico de Trento se dieron cita los obispos de toda la Iglesia católica, precedidos por el papa, y sus reuniones se desarrollaron entre 1545 y 1563, aunque debieron suspenderse en dos ocasiones. El último de sus recesos, causado por las disputas políticas suscitadas en la asamblea, duraría nueve años y medio, de 1552 a 1562. Tan largo interregno se debió, entre otros motivos, al avance de los protestantes sobre los Alpes, a la muerte de los papas Julio II y Marcelo III, y al interés de Roma por prescindir del concilio para, en su lugar, dirigir la reforma de la Iglesia solo a través de la autoridad papal, mediante una bula de gran alcance. A lo anterior se sumaría en su momento la guerra entre Felipe II y Paulo IV, de 1556 a 1559, debida a que el papa, aliado con el rey francés, pretendió recuperar los territorios italianos que Carlos V había heredado a Felipe II.

Con todo, antes de que la reunión tridentina entrara en su último receso, en 1552, los obispos habían dictado ya importantes medidas a aplicar en sus diócesis, en tanto la asamblea volvía a sesionar. Entre ellas había una serie de disposiciones que ratificaban el control de los obispos sobre las parroquias y otros beneficios curados y, en general, sobre la prédica del evangelio, reconocida en Trento como su principal ministerio. Así, por ejemplo, en las primeras fases del concilio se estableció que para tomar a cargo una parroquia o cualquier otro beneficio, era necesario contar con licencia del obispo, quien para otorgarla debía primero examinar al pretendiente. Además, se ordenó a los prelados la residencia, y visitar su diócesis con regularidad, para así vigilar, disciplinar y castigar a los distintos sectores sociales. Según se estableció en Trento, durante sus visitas los obispos tendrían "derecho y potestad [...] de ordenar, moderar, castigar y ejecutar, según los estatutos canónicos, cuanto les pareciere necesario según su prudencia", a fin de mantener en su deber y subordinación al pueblo que gobernaban. A más de ello, se mandó a los obispos celebrar concilios provinciales cada tres años, donde se dictarían las leyes que les servirían para la dirección y reforma de sus territorios.

Todos esos decretos generarían múltiples conflictos, pues fortalecían la figura del obispo y reafirmaba su jurisdicción sobre el resto

de los cuerpos eclesiásticos, lo que en América resentirían particularmente las órdenes religiosas, acostumbradas a señorear vastos territorios sin contrapeso. Por lo mismo, varios frailes se hacían cargo de una misma doctrina y administraban los sacramentos solo bajo la autoridad y supervisión de sus propios superiores, quienes los mudaban de un sitio a otro sin informar al obispo ni al rey. Así, realizaban tareas propias del clero secular, pero fuera de la jurisdicción de los obispos.

Precisamente, mientras el concilio ecuménico se hallaba en receso, en Nueva España se llevó a cabo el primer concilio provincial entre junio y noviembre de 1555. Si bien el rey no permitió a los obispos americanos acudir a Trento, es claro que los acuerdos ecuménicos influyeron en esas primeras normas mexicanas, pues a tono con ellos, el primer concilio fortaleció la figura del obispo y su jurisdicción. Convocados por fray Alonso de Montúfar, asistieron a las sesiones los obispos de Michoacán, Tlaxcala, Chiapas, Antequera de Oaxaca y el delegado del obispado de Guatemala; autoridades del clero secular y regular, el cabildo de la ciudad de México, el virrey Velasco y miembros de la audiencia.

El principal objetivo de la reunión fue constituir y dar ordenamiento jurídico a la nueva provincia eclesiástica mexicana que, como se dijo, se creó en 1546 cuando obtuvo carácter de metropolitana la iglesia de México, desvinculada de la iglesia de Sevilla. Así, el primer concilio acordó, con anuencia de todos los obispos, el orden a seguir para la evangelización y administración de los sacramentos; normó en torno a la formación del clero y el pueblo y la reforma de costumbres; por último, dictó las medidas necesarias para crear un aparato judicial que permitiera a los obispos hacer efectiva su jurisdicción.

Los temas debatidos se organizaron en el texto conciliar en 93 capítulos, donde se explican las normas relativas a la doctrina cristiana y los sacramentos; el sacrificio de la misa y las fiestas de guardar. A lo anterior se agregan otros capítulos tocantes a la ordenación sacerdotal, la vida y honestidad de los clérigos y de los fieles. Finalmente, otros más tratan sobre los derechos de la Iglesia, sus tribunales y la justicia episcopal.

Tanto en las reuniones conciliares como en las normas resultantes, los obispos manifestaron su interés por establecer la jerarquía

eclesiástica. Esto es, su deseo de imponer su jurisdicción sobre la que tenían los superiores de las órdenes religiosas, derivada de la autoridad papal. En ese sentido, a lo largo de las constituciones se reiteró la necesidad de hacer que las doctrinas –donde los frailes impartían los sacramentos a los indios gracias a una serie de bulas que para ello obtuvieron de los papas– se volvieran, de hecho y de derecho, verdaderas parroquias sujetas al control episcopal. En consecuencia, en el capítulo noveno se decretó que para oír en confesión, imponer penitencia y otorgar la absolución, se requería de licencia y aprobación del prelado. Es claro también cómo desde la óptica de los obispos, las labores realizadas por las órdenes religiosas eran solo temporales, por lo que en breve podrían encomendarse a curas párrocos, miembros del clero secular. Ejemplo de ello es el capítulo 35, que declaró obligatoria la autorización del obispo para edificar conventos; y debido al gran número de iglesias existentes, también se podía ordenar derrumbar las que se juzgaran superfluas. Finalmente, en el capítulo noventa se ordenó el pago del diezmo a toda la feligresía, incluidos los indios, medida con la cual se podría disponer de los medios económicos para sustentar a las catedrales, sus obispos y los clérigos seculares que en el futuro se ocuparían de las parroquias de indios.

Sin embargo, muchos decretos del concilio eran contrarios a las concesiones que los papas habían otorgado a las órdenes religiosas en los inicios de la evangelización. Aun así se ordenó su cumplimiento, pues a juicio de los prelados, los frailes habían recibido esos privilegios cuando no había obispos ni catedrales ni organización diocesana. En cambio, para 1555, cuando ya estaba formada la provincia eclesiástica y erigidas un gran número de diócesis, los frailes debían fungir como auxiliares de los clérigos seculares y solo usar sus privilegios en regiones alejadas de las sedes episcopales y pueblos principales.

A pesar de que las quejas de los frailes no se hicieron esperar, el arzobispo fray Alonso de Montúfar promulgó el primer concilio, mandando leer su texto íntegro en la catedral el 6 y 7 de noviembre de 1555 y, luego, ordenó imprimirlo, sin esperar la licencia real, ni sanción pontificia. La publicación del concilio sin tales aprobaciones se debió a que de manera tradicional los obispos gozaban de cierta autonomía en el gobierno religioso y moral de su diócesis; además,

los decretos del primer concilio se correspondían con las determinaciones tomadas hasta entonces en Trento, pues, como vimos, allí se dio a los obispos amplios poderes para la dirección y reforma de sus territorios. Sin embargo, esa independencia y premura resultó contraproducente, pues los obispos carecían aún de la fortaleza política necesaria para hacer guardar sus decretos, y ni el rey ni el papado les apoyaron en la empresa. Por un lado, el concilio ecuménico aún no concluía y, por otro, en la práctica, la autoridad de los obispos se veía limitada por los conflictos surgidos en la Península, pues tanto el rey como el papa peleaban por controlar el tiempo y la forma de aplicación de los decretos tridentinos en cada diócesis. Así, el interés de la Corona por establecer una relación directa de dominio sobre el clero de sus reinos y mantener al papa lejos de América, repercutió en su veto a la aplicación del primer concilio mexicano.

Entre las primeras dificultades derivadas de la publicación del concilio estuvo la negativa de los frailes a que los indios pagaran el diezmo, por considerarlo incompatible con su pobreza y porque podría contribuir a la pérdida de la fe de los naturales y de la labor hasta entonces realizada. También repudiaron el decreto que pretendía controlar el número de sus iglesias y conventos, señalando que si se hubiese de requerir el parecer de los obispos, nunca se crearían nuevos y se derribarían los ya existentes. Igual oposición mostraron a los capítulos del concilio que exigían licencia del obispo y presentar examen para administrar sacramentos y, por fin, se inconformaron con las visitas a sus doctrinas.

Para todos estos temas la Corona dictó órdenes puntuales, algunas matizando al concilio, mientras otras impedían la aplicación de sus decretos, como en el caso del diezmo indígena. Sin embargo, no se cuestionaba el papel de los obispos, ni su competencia, como tampoco las facultades del concilio provincial. Más aún, para la Corona era preciso sujetar a las órdenes religiosas, cuya autonomía de actuación contrariaba sus intereses. No obstante, ese control debía llevarse a cabo mediante órdenes expresas del rey en el momento en que lo considerara más conveniente. Semejante proceder del rey se debía a que, en los concilios, los obispos actuaban con una autonomía que siempre provocó recelos tanto a la autoridad real, como a

la pontificia, pues ambas aspiraban a imponer su control. Por ello, si bien la Corona y el papado alentaron a los obispos a realizar concilios, siempre insistieron en que los acuerdos resultantes debían ser sancionados y ajustados por ellos.

La preocupación real por las normas de la Iglesia sería cada vez mayor, pues en 1563 Trento por fin llegó a término y, a tono con sus acuerdos, debían celebrarse concilios en todas las provincias eclesiásticas. Era pues necesario estar atento al desarrollo de éstos para que sus decretos no perjudicaran a la autoridad real ni sus derechos. También preocupaba al rey la posible intervención papal en sus territorios, pues cuando el 30 de junio de 1564 el papa confirmó las normas tridentinas por la bula *Benedictus Deus*, estableció que nadie, sin licencia de Roma, podía publicar comentarios a sus decretos, ni siquiera para facilitar su aplicación. Es decir, que la única instancia capacitada para resolver cualquier duda en los concilios provinciales a celebrar sería la Santa Sede.

El segundo concilio provincial mexicano

De acuerdo con lo mandado por Trento, en Nueva España se reunió el segundo concilio provincial mexicano del 15 de agosto a finales de octubre de 1565. En él, con Alonso de Montúfar, se congregaron los obispos sufragáneos de Chiapas, Tlaxcala, Yucatán, Nueva Galicia, Antequera de Oaxaca y el procurador del obispado de Michoacán. Asistió también el cabildo de la catedral metropolitana, así como Jerónimo Valderrama, visitador general de Nueva España, los oidores Ceynos, Villalobos, Puga y Villanueva, y los regidores del cabildo de la ciudad. El virrey Velasco había muerto en julio del año anterior.

Para supervisar el desarrollo de los concilios provinciales que, al igual que el segundo mexicano, se estaban celebrando en todos los territorios peninsulares, el rey dictó diversas disposiciones. En ellas, y en primer lugar, la Corona hizo un reconocimiento de la autoridad de los obispos para tratar, determinar y ordenar todo lo que juzgaran conveniente al gobierno y reforma de las iglesias, provincias y personas. No obstante, a continuación dispuso que debido a que

los concilios post-tridentinos tenían por único objetivo aceptar y ejecutar Trento, no debía tratarse en ellos de otros temas, ni hacerse nuevos decretos. Evidentemente, temía que se pudiera afectar su patronato real.

En conformidad con esas instrucciones, en el segundo concilio provincial mexicano solo se redactaron 28 nuevos estatutos, donde se normó sobre la práctica de la confesión, los actos litúrgicos, así como sobre la vida y conducta de los curas párrocos y del pueblo. A diferencia del primer concilio, las normas del segundo apenas si trataron sobre la sujeción de los religiosos. En su capítulo tercero se rogó y encargó a los frailes oír, recibir con caridad y consolar a los legos y sacerdotes que fueren a confesarse con ellos. El cuarto mandó a los seculares, pero rogó y encargó a los frailes, realizar una matrícula de quienes se confesaran en la cuaresma. En el séptimo se solicitó a los religiosos que si algunos curas o vicarios les pidieran predicar o confesar en sus partidos, lo hicieran de buena gana, en especial donde el vicario o cura ignorara la lengua de los indios. Otro capítulo ordenó que donde no hubiera monasterio ni residiera un cura, se dejara ir a los indios a oír misa y recibir los sacramentos a donde el prelado les señalara, para evitar alejarlos de sus casas. Por último, es de destacar también el capítulo 26, donde, como si se tratara de un error de redacción, se aclaraba que, si bien en el primer concilio se ordenó el pago del diezmo a toda la feligresía, en ello no se incluía a los indios, pues nunca se les había cobrado.

Esa brevedad y mesura del segundo concilio no significaba que los obispos hubiesen renunciado a sus pretensiones de establecer la jerarquía eclesiástica, ejercer su jurisdicción y controlar al clero regular, pues un mes después de haberse leído y publicado el texto, la asamblea volvió a reunirse y, ya sin la presencia de los oficiales reales, decretó que a las normas del segundo concilio debían sumarse siete breves papales, y aquellos estatutos del primer concilio provincial no contrarios a Trento. De esta forma, si bien en el segundo concilio no se introdujeron reformas lesivas a los intereses de los frailes, por medio de él los obispos pretendieron confirmar los estatutos de 1555, tratando de subsanar la no aprobación real de aquellos y ratificando los decretos impugnados por las órdenes religiosas. Sin embargo, ta-

les aspiraciones tampoco prosperaron, pues al igual que el primero, el segundo concilio mexicano careció de sanción real, pues sus decretos ignoraban las cédulas reales dictadas después del primer concilio, y también pasaban de largo la orden de solo jurar y ejecutar Trento sin hacer nueva legislación.

La falta de aprobación de los dos primeros concilios mexicanos no se debió a que el rey prefiriera a las órdenes religiosas por sobre el clero secular y los obispos, o que pretendiera un equilibrio entre ambos. Si bien por mucho tiempo se consideró que los frailes eran necesarios para la evangelización debido a los frutos que habían hecho y a la escasez de clérigos seculares, en todas las cédulas reales se reconoció la jurisdicción del episcopado y su autoridad sobre las doctrinas a cargo del clero regular. Además, tanto en el orden tradicional de la Iglesia, como en el concilio ecuménico, los obispos figuraban como cabeza de las diócesis, y a su cuidado se encomendaba la cura de almas. Así pues, la Corona no desconocía lo decretado en lo concilios ni las pretensiones del episcopado, solo los tiempos y las formas en que los obispos pretendían efectuar la reforma de sus iglesias.

El recelo real por controlar los decretos de los concilios provinciales respondía también a que, una vez concluido Trento, el papado creó la congregación de cardenales e intérpretes del concilio, con el cargo de estudiar y resolver los problemas que surgiesen en las distintas diócesis. En consecuencia, el rey desplegó una enorme actividad para contener las iniciativas del papado que pudieran cuestionar sus derechos sobre las iglesias de sus territorios. Ejemplo de ello es cómo, en contra de esas pretensiones papales, y con un claro afán de comandar la reforma de sus iglesias, la Corona ordenó que la jura del concilio de Trento, a llevarse a cabo en los concilios provinciales, debía realizarse de acuerdo con su pragmática de aceptación, donde se hacía honorífica mención del concilio y de su santidad, pero no se decía que el papa había "confirmado" Trento. El texto tridentino había sido dictado por todos los obispos reunidos en concilio e inspirados –se dice– por el espíritu santo. No deseaba pues el rey el uso de la palabra confirmación, pues podría interpretarse como que el papa estaba por encima de los dictados del concilio ecuménico y tenía capacidad para aprobar o no lo ya estatuido. Por tanto, "en lugar de la palabra confirmación –escribió el

rey– bastará poner que su santidad lo mandó publicar y ejecutar". Con ese mismo objeto ordenó a los obispos que todas las consultas y dudas surgidas en los concilios provinciales no debían ser enviadas al papa, sino a la corte, donde una vez vistas se turnarían a Roma en la forma y los tiempos aprobados por el rey.

La disputa entre la Corona y el papado por comandar la aplicación de Trento, sería, pues, uno de los motivos que impidieron a la Iglesia novohispana contar con una legislación provincial durante el siglo XVI. No obstante, como se ha dicho, las cédulas reales que frenaron la aplicación puntual de los decretos de los concilios provinciales primero y segundo, no intentaban favorecer a las órdenes religiosas ni estaban en contra de los obispos, aunque en la práctica así sucedió. Se dirigían (al igual que los concilios) en una sola dirección: la estipulada por Trento, que dio al obispo un papel central dentro de la Iglesia, adjudicándole el primer lugar del orden jerárquico y confirmándolo como el principal custodio de la fe y la disciplina eclesiástica, con plena potestad sobre la confección y administración de los sacramentos. En el fondo, la única diferencia entre las cédulas reales y los dictados conciliares radicaba en quién dirigiría la reforma y bajo qué condiciones políticas: si los obispos de manera inmediata, como aspiraba el papa, o el rey en los tiempos que conviniese a la defensa de sus derechos sobre la Iglesia en América.

Aunque los concilios provinciales primero y segundo no fueron sancionados, permitieron la institucionalización de la iglesia diocesana, le otorgaron unas directrices claras, es decir, marcaron el rumbo a seguir y sirvieron de base para la legislación posterior. De hecho el tercer concilio provincial mexicano, que se reuniría a finales del siglo XVI y sí sería confirmado, incorporó un gran número de los decretos del primero y segundo.

5. INQUISICIÓN MONÁSTICA Y EPISCOPAL

Mucho antes de que se instalara definitivamente el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, hubo actividad inquisitorial en Nueva España. En fechas muy tempranas (¿1525?-1547), frailes y obispos

desempeñaron facultades inquisitoriales e incluso ostentaron el título de inquisidores. En una segunda etapa (1547-1570) los obispos ejercieron su autoridad ordinaria para realizar procesos de fe, que mantuvieron hasta la formación del tribunal (1571) o incluso durante más tiempo, como ocurrió en Yucatán.

TEMPRANA ACTIVIDAD INQUISITORIAL EN AMÉRICA

La Inquisición llevaba muy poco tiempo funcionando en España cuando se consideró la posibilidad de establecer un tribunal en las islas descubiertas por Colón. La razón principal era el temor a que, por su lejanía, las nuevas tierras se volviesen apetecibles para los conversos y sus descendientes. Varias personas informaron a la Corona sobre la existencia de "muchos hijos y nietos de quemados" que se habían establecido en las islas; y es importante notar que varios dominicos y otros eclesiásticos, entre ellos el todavía clérigo Bartolomé de Casas, redactaron una de las primeras representaciones al emperador en la que explícitamente solicitaban la instauración de la Inquisición para perseguir a los malos cristianos que dificultaban los esfuerzos de los frailes para evangelizar a los "naturales".

En 1519, el inquisidor general Adriano de Utrecht (futuro papa Adriano VI) delegó facultades al obispo de Puerto Rico, Alonso Manso, y después al provincial de los dominicos, fray Pedro de Córdoba, para ejercer funciones inquisitoriales en el Nuevo Mundo. El primero publicó algunos edictos; pero ni uno ni otro lograron establecer un tribunal en el Caribe. A la muerte de Córdoba, las facultades inquisitoriales fueron trasladadas a Hernando Marcos de Aguilar, al parecer el primer clérigo en América que recibió un sueldo para ejercer específicamente el cargo de inquisidor. Quince años más tarde, en 1526, este mismo eclesiástico, ya viejo, llegó a la recién conquistada ciudad de México Tenochtitlan, ostentando todavía su cargo de inquisidor, aunque las circunstancias políticas le impidieron ejercer estas facultades.

En cambio, es probable que fray Martín de Valencia, el superior de los "primeros doce" franciscanos evangelizadores, haya realizado

"inquisiciones" contra indios recién convertidos, amparándose en las facultades extraordinarias que el papa les había concedido a las órdenes mendicantes por medio de las bulas *Alias Felices* y *Exponi nobis*, esta última conocida como "Omnímoda". Con la intención de apuntalar la evangelización en Tlaxcala, Valencia (o algún otro fraile, con su autorización) pudo haber realizado juicios contra algunos indios acusados de volver a sus prácticas antiguas. Aunque no conocemos las características de los juicios, es probable que varios señores y nobles tlaxcaltecas, incluida una mujer, fueran ahorcados tras haber sido juzgados por idolatría. Un dibujo de la relación geográfica de Tlaxcala muestra, además, a dos reos condenados a las llamas, con autorización del propio Hernán Cortés.

Frailes inquisidores en Nueva España

Fray Domingo Betanzos, el provincial encargado de la primera y desastrosa expedición de frailes dominicos a Nueva España, fue el primero en establecer un tribunal inquisitorial en el reino y en asumir formalmente el papel de juez de causas de fe, en su calidad de vicario y "vice epíscopo" de toda Nueva España. Betanzos tenía poco interés en la evangelización y no quiso enfrentarse con el problema de la idolatría de los indios. En cambio, consideró importante mantener la ortodoxia católica en la población española.

Al parecer no contaba con jurisdicción inquisitorial directa y su ejercicio como "inquisidor" se debió exclusivamente a la autoridad de las bulas mencionadas, que le permitían asumir las facultades propias de un obispo. De esta manera, Betanzos estableció una audiencia eclesiástica, con un fiscal y un secretario, desde la cual dirigió su actividad en causas de fe contra conquistadores sacrílegos o blasfemos. La mayoría de los procesos tenían su origen en blasfemias que no pasaban de ser simple maledicencia; pero hubo por lo menos un caso grave, por el que se pidió la relajación o la entrega al brazo secular (es decir, la pena de muerte). El acusado era un viejo conquistador, llamado Rodrigo Rangel, y el caso adquirió un tono político cuando el propio Cortés participó en la defensa. Betanzos

abandonó el juicio y su sentencia (de reclusión y pena pecuniaria) la aplicó el franciscano fray Toribio Motolinia en 1527. Al año siguiente, el superior de los dominicos reanudó la labor inquisitorial y en 1528 logró organizar el primer auto de fe en Nueva España, donde cinco reos recibieron sus sentencias y dos de ellos, procesados por judaísmo, fueron relajados al brazo seglar y murieron en la hoguera. El dominico llevó a cabo otros procesos contra blasfemos, herejes protestantes e incluso idólatras; pero su celo provocó descontento entre los conquistadores, y es probable que las quejas elevadas a la Corona consiguieran apartarlo del cargo.

La Inquisición de Zumárraga y Tello de Sandoval

Las facultades inquisitoriales o cuasi inquisitoriales ejercidas por los frailes con el respaldo de las bulas papales parecen haber cesado a mediados de 1528, con el nombramiento del primer obispo de México, el franciscano fray Juan de Zumárraga. Si bien el obispo no realizó procesos de fe en los primeros siete años de su ejercicio pastoral, las cosas cambiaron a partir de que recibió el título formal de inquisidor, expedido por el inquisidor general en junio de 1535. Al año siguiente, Zumárraga estableció un nuevo tribunal inquisitorial que funcionó regularmente hasta 1543 cuando el Consejo le retiró sus facultades por considerar que se había excedido al condenar a la hoguera a Carlos Chichimecatecuhtli Ometochtzin, descendiente del rey Nezahualcóyotl y cacique de Texcoco. El proceso contra este poderoso señor indígena (1539) fue, sin duda, el más importante y controvertido de cuantos formó el obispo franciscano. Originado por una maliciosa denuncia promovida por los indios de Chiconautla, el cacique fue acusado de haber engañado a los frailes de la región, aparentando su conversión y favoreciendo, en secreto, la adoración a Tláloc y a otros dioses de la antigua religión. Numerosos testigos se presentaron en el proceso y el cacique se defendió, por medio de un abogado, con un alegato que hizo dudar al propio inquisidor. Sin embargo, procesos anteriores de idolatría y hechicería, como el curioso caso de Martin Océlotl, habían convencido a Zumárraga de

tomar medidas enérgicas, y la sentencia fue la relajación. La audiencia y el virrey Mendoza la aprobaron, y don Carlos murió en la hoguera, tras presentarse en auto de fe en la plaza mayor de México.

La ejecución del cacique de Texcoco fue objeto de serias objeciones que, elevadas a la Corona, provocaron una reprensión al inquisidor y una reconsideración sobre el trato que debía darse a los indios. El Consejo de la Suprema Inquisición consideró que era "cosa muy rigurosa tratar de tal manera a [una] persona nuevamente convertida a nuestra santa fe", pero no estableció todavía la famosa exclusión de los indios de la jurisdicción inquisitorial. Si bien los juicios contra indios fueron los más conocidos del periodo de Zumárraga, no debe pensarse que este inquisidor se dedicó exclusiva y ni siquiera primordialmente a la población indígena. De los cerca de 150 procesos realizados durante su gestión, menos de la quinta parte correspondían a indios, y solo unos 15 más o menos fueron procesos serios de idolatría. En su mayoría correspondieron, como en tiempos anteriores, a casos de blasfemia. Fue notable también el proceso contra el clérigo Diego Díaz, acusado de levantar falsas o exageradas acusaciones de idolatría contra el cacique de Ocuituco, y que resultó culpable de numerosos delitos sexuales y abusos de poder.

Como se ha dicho, la actividad inquisitorial sobre la población indígena no cesó con Zumárraga. El visitador Francisco Tello de Sandoval, que ostentó el título de inquisidor (1544-1547) y continuó las labores en el mismo tribunal fundado por Zumárraga, tuvo que intervenir también en un importante caso de idolatría denunciado por el deán del cabildo eclesiástico de Oaxaca. El proceso llevó al arresto del gobernador de Yanhuitlán y otros caciques indígenas, pero no llegó a resolverse, pues en 1547, por una nueva resolución real, los delitos de fe fueron adjudicados a la jurisdicción ordinaria de los obispos.

Obispos inquisidores

La desaparición momentánea de un tribunal inquisitorial como el que trataron de sostener Betanzos, Zumárraga y Tello de Sandoval,

guardó relación con el esfuerzo de la Corona por consolidar el poder de los obispos. En las décadas de 1550 y 1560 hubo una actividad constante, aunque poco espectacular, en los tribunales ordinarios en las diócesis de México, Guadalajara, Oaxaca y Guatemala. En contraste, la provincia de Yucatán, que seguía bajo el control franciscano, tuvo una inusitada actividad inquisitorial por parte de los frailes que seguían adjudicándose facultades en virtud de las bulas citadas. El custodio de la provincia y después provincial franciscano de Yucatán, Diego de Landa, actuó como "inquisidor apostólico" en varios procesos entre 1558 y 1562, y sentenció a muerte a más de 40 indios acusados de idolatría. En este último año realizó un sorprendente auto de fe en que quemó cientos de códices en presencia de numerosos reos y de las autoridades civiles y eclesiásticas de la provincia. Al año siguiente, sus facultades inquisitoriales fueron suspendidas y Landa tuvo que emprender un viaje a España para explicar sus procedimientos.

De los tribunales eclesiásticos, el más activo fue el del arzobispo de México, Alonso de Montúfar (1555-1569), que empeñó sus fuerzas en atacar lo que para entonces ya constituía la principal amenaza a la religión en España: el cisma protestante. En esos años, la Inquisición se consolidó en la península española y su poder aumentó considerablemente; realizó numerosos procesos dirigidos a rechazar cualquier simpatía por la Reforma y llegó al extremo de enjuiciar al arzobispo de Toledo, acusado de sostener ideas proclives al protestantismo. En México, el arzobispo Montúfar, en su papel de inquisidor, puso especial atención en los libros llegados de Europa y en los que se imprimían en el reino. Realizó varios procesos contra extranjeros protestantes y también contra algunos lectores de Erasmo de Rotterdam, cuyas obras, permitidas en España durante varios años, se volvieron objeto de persecución. Pronto, la sospecha se cernió sobre la memoria de Zumárraga y sobre otros frailes que habían tenido simpatía por el erasmismo. Por tener cierto aire erasmista, además de problemas de traducción, fueron prohibidos los *Diálogos* en lengua michoacana del franciscano Maturino Gilberti, quien debió defenderse en juicio. Sin embargo, fuera del auto de fe de 1560, en el que dos protestantes extranjeros fueron reconciliados, la acti-

vidad inquisitorial ejercida por los obispos de México careció de la espectacularidad y de la polémica que caracterizaron a la Inquisición española en esos mismos años.

Esto cambiaría radicalmente en 1571 al ser instituido, con toda formalidad, un tribunal independiente de la jurisdicción de los obispos y de los frailes, y controlado de manera eficaz y directa por el Consejo de la Suprema Inquisición.

6. LA CONSTITUCIÓN DE LA ECONOMÍA ECLESIÁSTICA

La Iglesia católica se empeñó en regular todo pensamiento relacionado con lo sobrenatural y en regir el comportamiento moral de las personas en su vida cotidiana. Al ser la única religión aceptada por la Corona española y al fundamentar el dominio de los reyes en el encargo papal de difundir el cristianismo en el Nuevo Mundo, la monarquía se sintió plenamente obligada a garantizar el sostenimiento material del clero, sus instituciones y sus actividades religiosas. Lo hizo avalando la transferencia a la Iglesia de parte del excedente económico producido en Nueva España. De varias formas, la Corona aprobó mecanismos para la constitución de una economía eclesiástica basada en la riqueza generada por sus propios fieles. Tuvo para ello que implantar procedimientos que legalizaran e hicieran práctico este traslado de riqueza al clero: desde las simples mandas reconocidas en los testamentos en favor de la Iglesia, hasta la aprobación de grandes donaciones para establecer aparatosas obras de conventos, iglesias y otras instituciones clericales. De hecho, el rey tenía entre sus facultades la tasa de las rentas eclesiásticas y gozaba de ciertos derechos sobre su administración.

La economía eclesiástica permitió el establecimiento y el crecimiento de la Iglesia. Esta plataforma material sirvió de soporte en tres campos básicos: 1) La fundación y mantenimiento de las instituciones eclesiásticas; 2) el sostenimiento del clero y 3) el financiamiento de las actividades religiosas. La Corona intervino en la formación de la economía eclesiástica, primero, permitiendo una contribución forzosa de la población para la Iglesia: la obligación

para la población española de pagar diezmos, y el trabajo forzoso de los indios para la edificación y mantenimiento de las primeras instituciones clericales. También destinó ciertas partidas de la real hacienda al sostenimiento del clero. Finalmente, la Corona implantó un marco legal que regulaba y legislaba los traslados de riqueza de la sociedad al clero (limosnas, donaciones, fundaciones piadosas, etc.).

El periodo que abarca de la rendición de Tenochtitlan a 1565 constituyó la época fundacional y, por consiguiente, representa las primeras etapas constructivas de los monasterios y principales iglesias y hospitales. En cada lugar donde se estableció una doctrina o parroquia, el trabajo indígena forzado fue un requisito. La Corona obligó a la población autóctona a invertir grandes cantidades de trabajo humano en el proceso. Para ello, en un principio se adoptó un modelo de organización laboral prehispánica, en la que el papel de los caciques fue fundamental. En los primeros centros urbanos, que requirieron de una mayor obra, el traslado de trabajo indígena fue más agudo. Por ejemplo, Fernando Ixtlilxóchitl, señor de Texcoco, después de acompañar a Hernán Cortés a Honduras en 1524, en prueba de su aceptación a las nuevas condiciones del dominio español, mostró su lealtad y "piedad cristiana" al convocar a sus nobles para que ayudaran a la construcción de la primitiva catedral y del asentamiento de los franciscanos, obligando a participar a miles de indígenas en las labores requeridas en esta primera fase constructiva.

Más tarde, el papel de los funcionarios reales y de repartimiento, así como la expedición de ordenanzas específicas intentaron regular este trabajo. De entrada, hay que considerar que esta labor fue importante porque la conclusión de los primeros edificios eclesiásticos duró varias décadas. En segundo lugar, porque la demanda de trabajo indígena fue creciendo en la medida que crecía la Iglesia, además de que había reedificaciones –a veces completas– de varias construcciones eclesiásticas. Finalmente, porque en algunas partes la obligación de mantener con el trabajo compulsivo la iglesia de una población se hizo costumbre. La apropiación directa del trabajo indígena para el establecimiento y mantenimiento de la territorialidad eclesiástica fue quizá la forma más importante de traslado de valores a la Iglesia en esta época, en la cual el papel del cacique como facilitador fue

fundamental. Hasta antes de las Leyes Nueva (1542) esta práctica no fue cuestionada e incluso después de 1551 fue difícil de regular.

El mantenimiento del clero y la formación de la riqueza eclesiástica dependieron de la forma y ritmos en los que se instaló el clero en la Nueva España. Aunque de una manera lógica, en la organización territorial de la Iglesia el obispado precede jerárquicamente a las parroquias, en el Nuevo Mundo la necesidad de incorporar a la dominación española las jurisdicciones de los poblados indígenas hizo que fuera el ámbito local el primero y más importante; es decir hubo una preeminencia de la organización territorial por medio de la parroquias. El sostenimiento de todas las actividades que implicó la evangelización fue lo primero que soportaron los pueblos de indios donde se instauró la doctrina o parroquia. Aun después de fundadas las primeras diócesis, tardaron muchos años en tener un control territorial efectivo y no hubo una inspección de los ingresos de las doctrinas que fiscalizara la actividad del clero regular. El control eclesiástico sobre los pueblos de indios conllevaba un carácter económico, porque cada parroquia en estas poblaciones gozaba de un estipendio mínimo anual, y la capacidad de recibir donativos, limosnas y a veces servicios personales.

Si bien el diezmo financiaba al alto clero y a algunas parroquias de españoles y hospitales, el problema principal que ocupó tanto a funcionarios reales como a eclesiásticos fue garantizar el ingreso para sostener las parroquias, ya que en ellas recaía de manera directa el gobierno espiritual y moral que la Iglesia implantó sobre la población. Se han distinguido tres tipos de parroquias y de sustentos de ellas: las urbanas, que eran las más ricas y en general las de españoles. Otras fueron las que se levantaron en los distritos mineros conforme los patrones de expansión territorial, las cuales tuvieron una composición poblacional mixta y que frecuentemente requirieron del mantenimiento de clérigos con diferentes funciones para cada grupo poblacional. Finalmente, las parroquias más comunes y numerosas fueron las establecidas en las comunidades indígenas reconocidas como tales, que requirieron del mantenimiento del cura doctrinero. Por lo general en los primeros dos tipos, los párrocos tuvieron como ingreso fundamental el cobro por la administración

de los sacramentos que recibían de sus feligreses; en contados casos recibieron además algo del producto de los diezmos y otros tributos eclesiásticos. Estas parroquias fueron ante todo urbanas y estuvieron principalmente a cargo del clero secular. Por ejemplo, en el caso de la ciudad de México los curas que realizaban los sacramentos en la catedral como función parroquial, recibieron cuatro novenos de los diezmos en esta época y además participaban en la ceremonia de entierros de los fieles, por lo que cobraban ciertas cuotas.

Sin embargo, la mayoría del territorio gobernado mediante la Iglesia correspondía a parroquias en pueblos indios, organizados como comunidades con un estatuto específico, a cargo del clero regular. El mantenimiento del cura doctrinero era garantizado por una renta tasada, a la que la Corona le daba un carácter legal y obligatorio y que provenía de la real hacienda y de los encomenderos. Aunque los doctrineros absorbieron además otros recursos de los pueblos indios en los que estaban emplazados, tenían prohibido cobrar por la administración de los sacramentos, pues los pueblos ya pagaban tributo. Cuando este cobro pasaba a los encomenderos, éstos tuvieron entre sus obligaciones pagar a los clérigos que evangelizaran y administraran los sacramentos en los pueblos bajo su encomienda. Dependiendo del estatus de estos pueblos indios, el doctrinero podía recibir una renta de la Corona, del encomendero, o de ambos en forma mixta.

La renta asignada para la mayoría de las parroquias indígenas hacia mediados del siglo XVI oscilaba entre 100 y 200 pesos de oro de minas, o por lo general 150 pesos. En la época que tratamos, hasta 1565 era usual que los pueblos de indios alimentaran además a su cura local y le proporcionaran ciertos servicios. Por ejemplo en el pueblo de Tuxupa, en el actual estado de Oaxaca, el valor anual de los alimentos proporcionados al cura llegó a ser de 206 pesos en 1559, aunque hubo épocas en que el gasto fue menor. Estas exigencias se incrementaban en ocasiones especiales, por ejemplo, cuando el obispo visitaba la doctrina y el pueblo tenía que sufragar su estancia y la de su comitiva.

La renta más importante para el alto clero fueron los diezmos. Sin embargo, la posición en torno a su pago por parte de los indios fue

en principio ambigua. Con el nombramiento de Zumárraga como obispo de México (1527), dentro del ámbito diocesano se reafirmó la idea que los indios debían pagar diezmos como cualquier otro feligrés, y al parecer así se les cobró en varias parroquias administradas por el clero secular. El clero regular, por su parte, se opuso a cobrarlo en los territorios de su administración parroquial, en razón de que el tributo y otras cargas –como servicios personales a los doctrineros– beneficiaban ya directamente a la Iglesia representada por ellos, por lo que instaurar el diezmo no se justificaba.

La Corona trató de abordar el problema de la regulación del cobro de los diezmos. En la segunda junta eclesiástica, que reunió por un lado a Zumárraga con miembros de la audiencia, y por el otro a delegados franciscanos y dominicos, la Corona trató de evitar excepciones de su cobro por lo menos respecto a los españoles, e hizo a un lado privilegios que trataron de evocar personajes como Hernán Cortés para evadir el pago decimal. La autoridad real adoptó ciertas medidas que muestran el escenario ambivalente sobre el cobro a los indígenas. Por la real cédula del 2 de agosto de 1533, Carlos I intentó que en lugares bajo la jurisdicción diocesana donde se podría cobrar diezmos, se tomase la cuarta parte de los tributos indígenas, sin que éstos se enterasen, para fundar nuevos centros de cristianización capaces de aportar cuota decimal, fuera del territorio organizado por el clero regular. Pero la medida no parece haber traído cambios importantes en la economía eclesiástica de entonces.

Por lo que respecta a las órdenes religiosas, conviene recordar que los regulares no pagaban diezmos en sus propiedades, pues se las consideraba una riqueza que sostenía la evangelización. Así, cualquier propiedad que los regulares adquiriesen por compra o donación dejaba de pagar diezmos, aunque antes lo hiciera. Por esta razón el crecimiento de las propiedades monásticas a lo largo del siglo fue visto con recelo tanto por la Corona como por los obispos. Sobre la capacidad y autonomía económica adquirida por las órdenes religiosas a mediados del siglo XVI, ya al inicio de la década de 1540 comenzó a ganar peso la crítica de los que consideraban excesivos los gastos en la construcción de sus conventos. Así, por real cédula del 14 de marzo de 1541 dirigida al virrey, se le encargó que no se

levantara ningún monasterio sin su licencia y en lugares donde fuera su parecer. Esta crítica iba aparejada con la idea de que los sacerdotes idóneos para la administración del gobierno eclesiástico en las parroquias eran los provenientes del clero secular y no de las órdenes.

Con la llegada del arzobispo Montúfar y la realización del primer concilio provincial mexicano (1555), se trató de poner en marcha la administración diocesana para garantizar el funcionamiento de la economía eclesiástica. En el primer concilio se expresó que las mandas testamentarias donde se ordenaba dar recursos económicos a la Iglesia para sostener actividades religiosas y rezos por el alma del donante (mediante limosnas, fundaciones piadosas y donaciones), no eran cabalmente cumplidas. Dio como máximo un año a los herederos y ejecutores de testamentos para cumplir con la entrega de recursos a la Iglesia cuando así lo había dictado el testador. Para garantizar que esa transmisión de riqueza fuera efectiva, el obispo se valía de la estructura eclesiástica administrativa diocesana por medio del Juez provisor diocesano o vicarios con su poder. También en este concilio se dictaron las primeras disposiciones para que, una vez pasados legalmente los legados testamentarios a favor de las diversas instituciones eclesiásticas, éstas cumplieran con las obligaciones espirituales ordenadas por el testador, para que con esos recursos se dijeren las misas por su alma, se sostuviesen las festividades religiosas y otras disposiciones pías que hubiere establecido. Para ello mandó que en cada iglesia se llevase un libro donde se asentasen dichas obligaciones y se hiciere un resumen para hacerlas públicas en una tabla.

Esta es una primera etapa de impulso en la que la Iglesia condujo a sus feligreses a financiar las representaciones y festividades religiosas por mecanismos instituidos legalmente por la Iglesia a partir de las autoridades diocesanas. De esta manera, se ve a mediados del siglo XVI una clara institucionalización de estos mecanismos a través de medidas que garantizaban la realización de la voluntad del testador; y se constata la existencia de las primeras fundaciones piadosas, capellanías, obras pías y aniversarios plenamente establecidas como tales y sus bienes considerados como "espiritualizados", es decir intocables por el poder temporal dado su carácter religioso. Aunque estos mecanismos estaban ya completamente constituidos,

su uso fue limitado con anterioridad al último tercio del siglo XVI. Los fieles parecen haber optado inicialmente por financiar las actividades religiosas de una manera directa (limosnas y donaciones) y no mediante fundaciones, destinando, por ejemplo, 300 pesos para decir otras tantas misas como sufragios para salvar su alma, o dando limosnas para las celebraciones. De lo dejado a las misas, una parte, la principal, le quedaba como estipendio u honorario al sacerdote que la decía y una pequeña parte se destinaba a la iglesia donde se pronunciaba la misa.

El sostenimiento de las actividades religiosas tuvo en las ciudades, pero sobre todo en los pueblos de indios, otra gran fuente a través de las cofradías, que como ya se ha señalado, fueron formas de organización de la población seglar para estos fines y un sostén de primer orden en el financiamiento de las representaciones y festividades religiosas.

En el segundo concilio provincial mexicano (1565) se admitió que los indios estaban exentos del pago decimal, hecho que fue regla a partir de entonces en Nueva España, excepto cuando los indígenas produjesen ganado, trigo y seda, productos considerados para venderse en el mercado español y llamados "de Castilla". Mas cabe mencionar que en algunas regiones, cuando había una duda específica acerca de su pago, se llegó a establecer muy temprano el llamado "diezmo de conmutación", consistente en el pago de una cantidad fija, a veces de cuatro y medio reales por cabeza (poco más del valor de medio peso). Si se pagaba el diezmo de conmutación, se eximía a la comunidad indígena de cualquier otra carga decimal.

Para cuando Montúfar celebró el segundo concilio las diócesis estaban plenamente establecidas y definidas las sedes de sus capitales episcopales, algunas después de cambiar de sede. Este asentamiento definitivo fue un hecho importante pues permitió dirigir los flujos decimales hacia esas ciudades y asentar la organización urbana que impusieron en su entorno. La definición de las capitales episcopales dio un carácter urbano a la organización económica dependiente del obispo, desde la presencia de sus juzgados, hasta el nacimiento de la tradición cultural de fundar capellanías, obras pías y aniversarios, muchas veces fomentada por el alto clero asentado en la capital del obispado. Desde estas ciudades también se determinó orientar parte

de la riqueza eclesiástica para fortalecer o definir una estructura de distribución y concentración de las instituciones eclesiásticas en el territorio; por ejemplo, se financiaron hospitales y se impulsaron determinadas fundaciones. En estas fundaciones participaron nuevos agentes surgidos con la urbanización, como los cabildos seculares y las élites urbanas ya establecidas.

II

EL PERIODO DE CONSOLIDACIÓN (1565-1640)

La etapa de la historia de la Iglesia en México que inicia hacia 1565 se caracterizó por la consolidación de la administración virreinal que perduraría hasta el siglo XVIII. Ésta llevó implícita la limitación de la encomienda –ya restringida desde 1542 por las Leyes Nuevas–, el incremento del poder de los corregidores y el desarrollo del repartimiento, principal mecanismo legal para la explotación de la mano de obra indígena. A ello se agregó, en los primeros años del siglo XVII, la política estatal de congregaciones, que implicaba reunir de modo sistemático a la población indígena en determinados pueblos. Aunque el proceso lo habían iniciado los frailes en la etapa anterior con el objeto de facilitar la evangelización, la Corona lo retomó para organizar y controlar el tributo. Una vez congregados los indios, las tierras que se vieron forzados a abandonar fueron ocupadas por hacendados criollos y de origen europeo.

Uno de los sucesos que favoreció ese impulso administrativo fue la llamada conspiración de Martín Cortés que, según los enemigos de éste, tenía por objetivo arrebatar el poder a la real audiencia y coronar al hijo del conquistador y heredero de sus bienes, como rey de un México independiente. La represión de que fueron objeto los conquistadores y encomenderos criollos implicados duró hasta 1568, cuando el virrey Martín Enríquez de Almansa tomó posesión de su cargo (1568-1580).

El gobierno de Enríquez y el del arzobispo Pedro Moya de Contreras, virrey interino entre 1583 y 1585, señaló el principio de una nueva fase, pues a ellos tocó poner en práctica una serie de políticas administrativas, económicas y eclesiásticas encaminadas a atender los conflictos internos del virreinato y, de modo preponderante, a fortalecer la real hacienda y el patronato. Con ello, la Corona afianzó su dominio sobre el territorio americano y su Iglesia, estableciendo reglas claras para su funcionamiento, con independencia de los intereses de conquistadores y primeros pobladores.

Entre las políticas de la Corona se cuentan: la expedición de las ordenanzas de población, el establecimiento formal del tribunal del Santo Oficio y del juzgado general de indios, así como la Ordenanza del Patronato, que definió el orden por el cual debería de gobernarse la Iglesia de Indias.

Durante el gobierno de Enríquez se generalizó el repartimiento. Se trataba de un sistema para la administración de la fuerza del trabajo indígena distinto de la encomienda, pues estaba controlado por oficiales reales llamados jueces repartidores, y no por los propios encomenderos. Aquéllos distribuían la mano de obra india de acuerdo con una serie de normas que regulaban la cantidad de trabajadores y el tiempo en que se podría disponer de ellos, así como la paga que deberían percibir. Tales medidas pretendían atenuar la gran disminución que sufría la población indígena, pues teóricamente impedirían que los colonizadores se apropiaran directamente de su mano de obra. Pero la catástrofe demográfica continuó, sobre todo entre 1576 y 1580, cuando se dio el segundo gran *cocoliztli*, epidemia que redujo brutalmente la población de la zona central.

A pesar del desastre demográfico, durante este periodo hubo un crecimiento económico debido al aumento de la producción de la plata. Los centros mineros florecientes, como Zacatecas, provocaron una mayor demanda de alimentos y materiales, lo que estimuló el desarrollo económico de diversas regiones. A raíz de ello se dio el florecimiento de ciudades como Querétaro, Guanajuato y San Miguel, fundadas entre 1550 y 1560, así como la creación de nuevos centros poblacionales como Celaya, Silao, León, Aguascalientes, Jerez y Durango, capital ésta última del reino de la Nueva Vizcaya. A

las mencionadas seguirían, en las últimas décadas del siglo, la villa de Monterrey, capital del Nuevo Reino de León, y el real minero de San Luis Potosí, cuya producción de metales preciosos aumentó de forma continua.

La expansión de la colonización hacia el norte y la explotación de las minas de plata tuvo que hacer frente a los continuos ataques de los indios nómadas y seminómadas que habitaban las regiones del Bajío y Nueva Galicia, conocidas como la Gran Chichimeca. Para someterlos se llevó a cabo una guerra a sangre y fuego, acompañada de la fundación de presidios o fortalezas, cuyos destacamentos protegían a las caravanas que llevaban bastimentos a los centros mineros y conducían a la población que se encaminaba a ellos. El proceso se consolidó asimismo con la fundación de misiones creadas con indígenas procedentes del centro del virreinato, que tenían por objeto atraer a la población de los nómadas chichimecas.

Mientras tanto, los pueblos indígenas del centro del territorio, abatidos por las epidemias, luchaban por estructurar sus instituciones comunitarias, como los cabildos, las cajas de comunidad, los hospitales y las cofradías. Por su parte, las ciudades españolas se consolidaban como centros de intercambio de mercancías y servicios y como capitales políticas, administrativas y religiosas de las distintas regiones. En ellas los criollos, los mestizos, los esclavos negros, los indios desarraigados y los emigrantes españoles daban forma a una sociedad compleja y plural, la cual se consolidaría en torno a 1640. Al mismo tiempo se generaban las bases institucionales dentro de cuyos cauces se conformarían las identidades novohispanas en los nuevos sectores sociales: artesanos, mercaderes, terratenientes y burócratas se organizaron en el consulado de mercaderes, en gremios, ayuntamientos y cofradías.

En el ámbito eclesiástico sucedió algo semejante; las órdenes religiosas recién creadas (jesuitas, dieguinos, carmelitas descalzos) y los monasterios femeninos, con su carácter corporativo, fortalecieron a la rama regular de la Iglesia novohispana. Por su parte la organización corporativa del clero secular se manifestó a través de los cabildos catedralicios y las congregaciones de sacerdotes. Y la universidad y un número creciente de colegios también contribuyeron a dar vida a nuevas comunidades de carácter secular.

En suma, desde múltiples ángulos la sociedad de Nueva España se corporativizaba y generaba lazos clientelares que fueron básicos en la conformación de diversos símbolos de identidad. Todos esos cambios propiciaron el gradual desplazamiento de los sectores que habían sido privilegiados en la etapa anterior: indios nobles, encomenderos y frailes misioneros.

1. LA JUNTA MAGNA Y LA POLÍTICA ECLESIÁSTICA DE FELIPE II

NUEVOS RUMBOS

Carlos V murió en 1558, si bien desde dos años antes abdicó en favor de su hijo, Felipe II, quien poco a poco fue tomando las riendas de la herencia paterna. El vasto legado lo convirtió en el monarca más poderoso de Europa, pero llegó a sus manos lastrado por un brutal endeudamiento de la real hacienda, debido sobre todo a incontables conflictos bélicos internacionales. Los cuarenta y dos años del reinado de Felipe fueron una larga sucesión de guerras. Se ha calculado que apenas durante seis tuvo paz: choques con Francia, los Países Bajos e Inglaterra, sin contar las expediciones organizadas para contener la amenaza del Turco o para sofocar las rebeliones de los encomenderos del Perú, durante los años iniciales de su mandato. A ello se sumaban los costosísimos gastos de las casas reales, o cortes, y los que exigían el mantenimiento de la burocracia encargada de gobernar tan vasto imperio.

Resulta pues evidente, que financiar tantas necesidades y tantos conflictos obligaba al monarca a buscar, por cualquier medio a su alcance, un número creciente de recursos, a precios cada vez más onerosos. Tanto, que debió declararse en bancarrota cuatro veces entre 1557 y 1575.

Sus dominios europeos abarcaban, además de los reinos peninsulares de Castilla y Aragón, los Países Bajos, el norte y el sur de Italia, parte de la actual Francia y, desde los años ochenta, Portugal. No obstante, salvo Castilla, sometida a una tremenda presión fiscal, la

administración de los otros territorios significaba gastos al soberano antes que ingresos, debido a los pocos impuestos que podía levantar en ellos y a la escasa disposición de las élites locales para concederle empréstitos extraordinarios. Por lo mismo, resulta lógico que el monarca buscara en las Indias, donde crecía el número de minas de plata en explotación, una fuente alternativa de ingresos que contribuyera a sanear el fisco real. Pero para conseguirlo, debía poner orden en aquellos territorios un tanto a la deriva; de otro modo, los réditos procedentes de América seguirían aportando magros resultados.

Un dato sintomático del cambio de política hacia el Nuevo Mundo se advierte en el hecho de que, mientras las disposiciones emitidas por Carlos V en relación con los indios muestran una constante preocupación por su "conservación", por moderar los excesos de los encomenderos e insistir en su carácter de súbditos libres, en tiempos del nuevo rey la tónica es simplemente señalar la necesidad de adoctrinarlos en la fe y de "compelerlos" a trabajar, contrarrestando de ese modo su "natural perezoso". Exigirles un mayor rendimiento redundaría en bien de la Corona y de los colonos.

En medio de tantas presiones se presentó al monarca una coyuntura favorable con la clausura del concilio de Trento que, tras largos periodos de inactividad, concluyó por fin en 1563. Sus decretos obligaban a adoptar importantes reformas en todo el orbe católico, y pronto el rey y sus consejeros creyeron llegada la hora de introducir numerosas medidas tendientes a ejercer un mayor control sobre la iglesia indiana, capaces de aligerar la carga que su sostenimiento implicaba para las cajas reales y –por qué no–, también se buscaría obtener de ella algunos beneficios materiales para el monarca.

Los consejeros de Felipe II muy pronto consideraron que era indispensable racionalizar la administración castellana, centralizándola hasta donde fuese posible y ejerciendo un mayor control sobre las actividades de los funcionarios, en particular los de hacienda. Así, se reducirían los dispendios y crecerían los ingresos. La misma fórmula valdría para las Indias donde, además, buscarían incrementar la tasación. El gran momento para la reforma de los dominios americanos dio comienzo en los años sesenta, justo a raíz de la clausura del concilio ecuménico. En ese tiempo destacaba la influencia del

poderoso cardenal Diego de Espinosa, canonista de Salamanca, con larga experiencia burocrática; entre 1562 y 1567 fue nombrado por el rey presidente de los consejos de Castilla, de Hacienda y de Inquisición. El cardenal tenía a su servicio a notables letrados de gran experiencia como el licenciado Juan de Ovando o el doctor Pedro Moya de Contreras, como él, antiguos estudiantes de derecho en Salamanca. Asimismo, entre sus auxiliares de capa y espada destacaron don Francisco de Toledo y don Martín Enríquez, ambos de la baja nobleza, dependientes del favor real para promoverse.

Hacia la reforma de las Indias

Con el propósito de emprender una reforma a fondo del gobierno temporal y eclesiástico indiano, el cardenal Espinosa dictó una serie de medidas de carácter complementario, tres de las cuales fueron la piedra de toque para la reforma general de la política indiana. En primer lugar, ordenó al licenciado Ovando llevar a cabo una estricta visita del Consejo de Indias, que realizó entre 1567 y 1571. Entrevistó a cuantos viajeros procedentes de América pudieran aportar noticias, a viejos funcionarios del consejo, y envió cuestionarios que debían responderse tanto en las principales sedes de poder como en los lugares más apartados, para recabar información puntual y sistemática sobre todos y cada uno de los territorios, en lo geográfico, social, político, económico y eclesiástico.

Entre los problemas capitales detectados por el visitador estaba el que los miembros del consejo, ya que a pesar de que su cometido era el gobierno de las Indias, ignoraban por entero el carácter de aquellos territorios, de sus instituciones seculares y eclesiásticas, y de las medidas tomadas en el pasado, lo que les impedía conocer los antecedentes necesarios para decidir con acierto lo que había dado buenos resultados y qué disposiciones convenía dictar en lo sucesivo. De modo paralelo, Ovando constató que, tanto las autoridades madrileñas del consejo como las que operaban en el Nuevo Mundo, desconocían la legislación indiana vigente. A resultas de las dos fallas señaladas, los asuntos indianos se hallaban en el mayor abandono,

pues desde Castilla no se daba seguimiento alguno a las medidas de gobierno y administración dictadas por las propias autoridades. Ponía el ejemplo de que de los 16 obispados del Nuevo Mundo, 12 sedes estaban vacantes; otras tres, entre ellas la de México, tenían prelados "viejos caducos" y, si bien había arzobispo en Santo Domingo, éste acababa de llegar al cabo de 16 años de sede vacante.

Por tales motivos y como segunda medida, Espinosa puso en manos de Ovando la tarea de reunir y poner en orden toda la legislación emitida por el rey para las Indias, desde el descubrimiento hasta entonces. Ovando se dio a la tarea, aprovechando viejos intentos de sistematización y dividió toda la materia legal de origen americano en siete rubros, a cada uno de los cuales dedicó un libro. La labor quedó interrumpida por su muerte en 1575; sin embargo, alcanzó a concluir el primer libro, intitulado *De la governación spiritual*. Al quedar inacabado, el llamado "Código ovandino" no se promulgó formalmente, pero el libro primero desarrolla, de modo orgánico y puntual, la forma en cómo pretendían reorganizar la iglesia americana aquellos letrados. Solo el título 14 de dicho libro se promulgó, sacado de contexto, y se le conoció como la Ordenanza del Patronato.

Finalmente –y esa fue la tercera medida de Espinosa–, cuando aún estaba en curso la visita y no se concluía la recopilación jurídica, convocó a varios presidentes de otros consejos reales, a consejeros de Indias, a representantes de las órdenes religiosas presentes en América y a otras personalidades como el recién designado virrey del Perú, don Francisco de Toledo, para que discutieran en una junta, de modo puntual los más acuciantes problemas de las Indias. Y si bien el objetivo central de esa junta era incrementar las rentas del rey con dinero americano, los participantes opinaron que la restructuración de los asuntos eclesiásticos era una premisa indispensable para aplicar con eficacia las otras medidas. Así, pues, primero se ocuparon del gobierno "espiritual", antes de debatir cuestiones hacendarias como tributos, almojarifazgos, minas, salinas, baldíos, comercio, alcabalas y el irresuelto problema de si se debía dar a los encomenderos el usufructo de los indios a perpetuidad. Así, fue en el marco de ese debate de carácter general y de esas preocupaciones "temporales" como se definió la nueva política eclesiástica de Felipe II.

Sin lugar a dudas, el problema más candente derivaba de que el papa, inconforme por el descuido con que la Corona estaba llevando a cabo la tarea de convertir y evangelizar a los naturales, pretendía intervenir directamente en América, enviando un nuncio. Si el pontífice lograba su objetivo, el patronato del rey sobre la Iglesia americana corría el grave riesgo de quedar nulificado en la práctica. En cambio la junta, conocida como Junta Magna, propuso nombrar a un patriarca con autoridad para supervisar todos los asuntos eclesiásticos indianos, al cual se sujetarían todos los obispos de América. Sería nombrado por el rey y quedaría sujeto al Consejo de Indias. Es decir, en vez de abrir la puerta a la intromisión directa del papa, se buscó supeditar la autoridad de los obispos y de todo el clero secular y regular a un único funcionario de la Corona. Y si bien Roma aprobó el cargo de "Patriarca de las Indias", en los hechos fue solo un título honorario que ostentaron altas figuras eclesiásticas como el arzobispo de México, Moya de Contreras. Por lo demás, los miembros de la Junta vieron con claridad que el motivo de fondo que movía al papa a intervenir, era el desorden reinante en los asuntos eclesiásticos, por lo que resultaba imperioso tomar medidas drásticas en ese terreno.

En consecuencia, la Junta se preguntó por las medidas que se podían tomar para reestructurar y consolidar a la Iglesia secular. De entrada, juzgó conveniente reducir el descomunal tamaño de muchas diócesis para volverlas más manejables. También convino que, en adelante, no se designaran obispos sin experiencia previa en la situación de las Indias. Que los obispos, además de tener la estricta obligación de residir, visitaran regularmente sus diócesis para conocer los problemas concretos y buscarles solución. Con el mismo fin, cada obispo debía realizar constantes sínodos diocesanos y tomar parte activa en los concilios provinciales que el metropolitano convocaría. De modo paralelo, la Junta acordó incrementar el número de parroquias con párrocos que fuesen propietarios y no interinos, dotados de alguna jurisdicción por el obispo, para ir introduciendo la justicia episcopal en sus demarcaciones. Si bien esta medida no se pudo aplicar en el momento, estaba llamada a ser uno de los ejes de la nueva política. Finalmente, se esperaba sostener esas nuevas parroquias con los diezmos, mismos que, en adelante, se pretendió aplicar tanto a españoles

como a indios, disposición que se enfrentaba a una realidad que la volvía poco aplicable. Por una parte, como se ha venido diciendo, la mayoría de los territorios con población indígena estaba a cargo del clero regular, que administraba espiritualmente a través de las llamadas doctrinas. Los frailes, por lo mismo, no estaban dispuestos a ceder lo que consideraban sus espacios a curas del clero secular. Por otra parte, eran precisamente los frailes los mayores enemigos de extender el diezmo a la población indígena, por lo que en la práctica nunca se pudo aplicar esa importante disposición de la Junta.

Conviene señalar que cuando el rey pretendía imponer el diezmo universal, buscaba duplicar la porción que le debía entregar cada catedral, pues la Junta propuso que el 11.11% que percibían las cajas reales se doblara en 22.22%. De igual forma, al transferir las doctrinas de frailes al clero secular se pretendía aligerar el gasto del rey. Hasta entonces, para sostener a los ministros de indios se tomaba dinero del tributo indígena, algo que mermaba los ingresos reales. El diezmo universal, de aplicarse, le habría permitido ahorrar en tan importante rubro. Por otra parte, si las doctrinas pasaban al clero secular, que en adelante viviría de los diezmos, el rey se ahorraría también las grandes sumas pagadas anualmente a los frailes en calidad de "limosna", como recompensa a sus tareas pastorales. En este campo, pues, las medidas de la Junta solo definieron un programa que se aplicaría de modo muy paulatino y solo parcialmente.

Pocas cuestiones tan candentes manejó la Junta como la de la situación del clero regular. Quienes ahí deliberaban tenían presente el hecho de que no se disponía de un número suficiente de clérigos seculares capacitados para suplantar la acción pastoral de los frailes. Por lo mismo, no podían manifestarse de modo inequívoco en favor del clero secular, so pena de que los religiosos cumplieran sus reiteradas amenazas de abandonar las Indias y regresar a sus conventos peninsulares. Debían, pues, proceder con gran tiento. En cualquier caso, se alcanzó el acuerdo de recortar la libertad irrestricta con que los frailes se venían comportando. Para ello, se ordenó que en lo sucesivo cada provincial informara puntualmente al virrey o a las autoridades reales correspondientes sobre quién era el titular de cada doctrina, y asimismo sobre cada cambio. En esa misma dirección

la Ordenanza del Patronato (1574) fue aún más estricta, pues las autoridades de cada orden debían elaborar una lista de todos los religiosos que tenían a su cargo la enseñanza de la doctrina cristiana y la impartición de sacramentos a los indios, la cual se debía entregar anualmente al virrey, quien luego la turnaría al obispo. De esta forma, el prelado sabría quiénes eran las personas ocupadas en la administración de sacramentos. Una medida tan drástica solo se pudo aplicar de modo paulatino y parcial.

Otro de los asuntos álgidos discutidos por la Junta en materia eclesiástica, tenía que ver con el tema de la "restitución". Cuando un encomendero o cualquier otro español se apropiaba de bienes de los indios, en particular sus tierras, muchos frailes se negaban a darles la absolución mientras no restituyeran los bienes mal habidos a sus legítimos propietarios. Se acordó entonces buscar soluciones de compromiso que, de paso, también beneficiaran a la Corona. Se pediría al papa que la bula de Cruzada, que tantos ingresos proporcionaba a la Corona, se predicara también en Indias. De este modo, aquellos españoles usurpadores de los bienes de los naturales podrían llegar a una "composición" con las autoridades eclesiásticas mediante la adquisición de unas cuantas bulas.

De igual modo, a fin de poner orden en lo general en materias eclesiásticas, la Junta decidió introducir en las Indias la Inquisición. Su primer presidente en Nueva España fue el doctor Pedro Moya de Contreras, más tarde arzobispo. A él tocaría impedir la proliferación de las herejías, sobre todo persiguiendo a los corsarios ingleses y extranjeros que rondaban las costas, pero también vigilando otros posibles tipos de herejía y estableciendo un cuidadoso control de los libros circulantes. Además, perseguiría la bigamia y, asunto digno de resaltar, a todos aquellos frailes que desaprobaran las "composiciones" con los usurpadores de los bienes indígenas.

Consolidar el patronato

Como pudo advertirse, los diversos medios encaminados a introducir orden en las materias eclesiásticas del Nuevo Mundo tenían

como propósito central asegurar y consolidar en la práctica el regio patronato. Esa misma fue la finalidad de la *Recopilación de leyes de los Reinos de las Indias* dirigida por Ovando y que el legislador dejó inconclusa a su muerte, lo que impidió su formal promulgación. Como quiera, según se apuntó, el libro primero, *De la governación spiritual*, sí quedó concluido y a lo largo de sus 22 títulos recogió y sistematizó toda la normativa real en materia eclesiástica indiana dictada hasta aquellos años, e incorporó, a veces textualmente, los acuerdos de la Junta. No solo enumeró los artículos de la fe, comenzando con la Santísima Trinidad; también expuso el procedimiento a seguir para explicar la religión a naturales y españoles. Se ocupó de los sacramentos y del modo de aplicarlos en Indias. Se refirió a la jerarquía eclesiástica, a la jurisdicción episcopal y ordenó a sacerdotes y a frailes sujetarse a ella en todo lo tocante a la cura de almas. Dio orden de cobrar el diezmo por igual a españoles e indios, lo que nunca se llevó a la práctica. Legisló con lujo de detalles sobre los frailes y cómo debían administrar las doctrinas, cediendo al obispo la jurisdicción eclesiástica y el consiguiente derecho a visitarlas. Trató además de entierros, mandas, romerías y, por fin, en el título XIV, de los alcances prácticos del regio patronato.

El mencionado título que, como se dijo, fue el único promulgado de todo el libro, se conoció como la Ordenanza del Patronato (1574). En particular, reafirmó el derecho del rey a presentar a los candidatos a todos los obispados, los puestos en los cabildos de las iglesias catedrales, las parroquias a cargo del clero secular y aun las doctrinas de frailes. Además, estableció con claridad el procedimiento a seguir en la provisión de cada beneficio eclesiástico. Todas las parroquias se proveerían por oposición. Luego del concurso, los nombres de los tres mejor calificados se llevarían al virrey para que designara, en nombre de su majestad, al ganador. Esta medida, aplicada al momento por el arzobispo Moya de Contreras y pronto también por los otros prelados de las Indias, se convirtió en un factor de presión para incrementar la formación de los clérigos. En la medida que llegaban a opositar hasta treinta candidatos por un solo beneficio, solo tenían alguna posibilidad real de triunfar los mejor

preparados, y mejor aún si tenían los grados universitarios de bachiller, licenciado y doctor. También era un factor de peso que hubiesen nacido en Nueva España y supiesen lenguas indígenas. Y si bien los frailes no fueron sometidos al proceso de la oposición, sus prelados debieron con el tiempo entregar listas al virrey, quien presentaría a los doctrineros en nombre del rey.

En suma, al mismo tiempo que el rey pretendía liberarse de la carga económica que le significaba la Iglesia americana, procuraba por todos los medios al alcance afirmar su patronato. El meollo de la cuestión consistió en reafirmar la autoridad de los obispos para lograr a través de ellos un mayor control del clero secular y también de ese otro sector más difícil de gobernar: los frailes. Si bien el regio patronato se hacía sentir sobre las órdenes, éstas tenían, además, una regulación interna con su propia jerarquía de abades, provinciales y generales que mantenía cierta dependencia con la Santa Sede. Se trataba de una autonomía que, si bien no era total, ponía a las órdenes en ventaja frente a los obispos y el clero secular.

2. EL CLERO REGULAR. Y LAS ÓRDENES RELIGIOSAS MASCULINAS

Como consecuencia del proceso de consolidación institucional que se vivía en las sociedades americanas virreinales, en la segunda mitad del siglo XVI las órdenes religiosas se estructuraron como corporaciones plenamente novohispanas. Frente a esto, y a pesar de haber conseguido su independencia de las españolas, las provincias mendicantes siguieron alimentándose con los recursos humanos procedentes de España y continuaron con los lazos que tenían con sus autoridades en Roma, así como con su dependencia de la Corona. De manera simultánea, llegaban al territorio otras órdenes que, a causa de su arribo tardío, no tuvieron administración de indios en Mesoamérica, ya ocupada por los primeros misioneros, y comenzaron por centrar su actividad religiosa en las ciudades de españoles, aunque una de ellas, la Compañía de Jesús, encontró muy pronto su área misional en el norte.

LAS ÓRDENES "ANTIGUAS"

Alrededor del 1600 había en Nueva España más de 1,600 frailes de las órdenes evangelizadoras, de los cuales unos 800 eran franciscanos, cerca de 400 eran dominicos y 380 pertenecían a la orden de San Agustín. Para entonces los primeros administraban cerca de 200 establecimientos en todo el territorio, frente a 90 de los segundos y 77 de los terceros. La distribución de las tres órdenes en cada uno de sus territorios misionales había traído consigo la formación de una red de conventos a corta distancia unos de otros que se agrupaban en torno a una capital (México, Puebla, Valladolid de Michoacán, Antequera de Oaxaca, Guadalajara, Guatemala o Mérida), ciudad de españoles en la que se encontraba la casa matriz de la orden. A lo largo de las últimas décadas del siglo XVI y las primeras del XVII aumentó considerablemente el número de religiosos que habitaban estas casas, enriquecidas y acrecentadas gracias a los apoyos que les daban los vecinos españoles y sus cabildos. Esta situación fortaleció el peso que esos conventos tenían en la organización provincial.

Frente a esta situación de crecimiento y consolidación de las casas urbanas (incluidas las fundadas en villas agrícolas como Atlixco o en los reales de minas como Zacatecas) se observa un proceso de estancamiento de los conventos y de las comunidades religiosas en los ámbitos rurales, en donde habitaban de tres a cinco religiosos, fenómeno propiciado por la situación que vivían los pueblos indígenas a raíz de la crisis demográfica. Por ello, alrededor del año 1600 la remodelación de esos conjuntos conventuales se detuvo y el número de religiosos en ellos no aumentó y a veces incluso disminuyó. Sin embargo, esto no limitó que se hicieran nuevas fundaciones misioneras, tanto en los ámbitos de la antigua Mesoamérica como en las tierras norteñas que iban asimilándose al dominio español, junto con sus ricos reales de minas.

El fortalecimiento de las casas urbanas y el crecimiento numérico de las rurales se dio también como consecuencia del desarrollo regional, del cual las capitales de provincia se estaban beneficiando. A la par que crecía la influencia regional de cada orden con la fundación de nuevos conventos urbanos y rurales aumentaban también

las dificultades para su control desde la ciudad de México. La regionalización, por tanto, se hacía inevitable y trajo consigo la creación de nueve provincias mendicantes nuevas en el territorio a partir de la segunda mitad del siglo xvi. La orden que más se fragmentó fue la franciscana, que entre 1559 y 1607 separó cinco nuevas provincias de la del Santo Evangelio. Todas ellas habían pasado una etapa previa como custodias creadas por las necesidades logísticas de la misión y no como respuesta a los intereses locales, por lo que la fragmentación franciscana no se vio afectada por los conflictos que se dieron en las otras dos órdenes. De hecho, la diferencia entre una custodia y una provincia era solo de grado. Podríamos decir que la primera era la premisa para la segunda. La custodia podía depender de las autoridades centrales de la orden o de una provincia determinada.

Cuando se creó la custodia del Santo Evangelio dependiente de la provincia de Castilla, se le dieron por la lejanía tantos privilegios (como por ejemplo, elegir a su cabeza) que muy pronto se volvió provincia. Existen indicios de que la custodia de los Santos Apóstoles (Michoacán y Jalisco) gozó de una relativa autonomía respecto de la provincia del Santo Evangelio hasta que se volvió independiente en 1565; la misma situación de libertad se dio posteriormente con las custodias de Jalisco y Zacatecas respecto a esa provincia de Michoacán, a causa de su situación fronteriza y sus posibilidades de crecimiento. Sin embargo, cuando nacieron las provincias de San Francisco de Zacatecas (1604) y de Santiago de Jalisco (1607) no tuvieron custodias dependientes, quizás porque las provincia madres querían controlar otras posibles áreas de expansión. De hecho, para principios del siglo xvii existían otras tres custodias en Nuevo México, Tampico y Río Verde que dependían de las provincias de México y de Michoacán, pero cuya situación no era tan ventajosa como lo había sido antes para las custodias nacidas en el siglo xvi. La lejanía fue también la causa de que entre 1559 y 1561 se crearan en el sureste dos custodias en Yucatán y Guatemala, que se convirtieron en la provincia de San José entre 1559 y 1561, aunque pronto ésta se dividió por los grandes avances franciscanos en Centroamérica para crear la provincia del Dulce Nombre de Jesús de Guatemala en 1565.

Entre los dominicos el proceso de fragmentación fue mucho menor y tan solo se crearon dos nuevas provincias durante esta etapa: la de San Vicente de Chiapas y Guatemala, erigida en 1551 como consecuencia de la distancia que la separaba de la de México, y la de San Hipólito de Oaxaca, que se extendía por la Mixteca y la Zapoteca, creada en 1592. A diferencia de la separación de la de San Vicente, ésta última resultó sumamente conflictiva a causa de que, desde la fundación de la provincia de Santiago, se había dado una fuerte centralización del poder en el convento de la ciudad de México. En su casa de estudios se concentraban los frailes con grados académicos y por lo mismo los cargos; mientras tanto la región oaxaqueña, especializada en las misiones, estaba relegada del gobierno de la provincia, aunque de sus ricos conventos salía la mayoría de los recursos materiales que alimentaban la provincia. Desde 1582 los dominicos de Oaxaca iniciaron sus gestiones en secreto ante las autoridades en Roma para conseguir la autonomía, la cual lograron no sin una fuerte oposición que llegó incluso a la ocupación violenta de algunos conventos de la Mixteca por parte de los frailes adictos a la provincia de Santiago. Este desmembramiento de Oaxaca aún mostraba sus rescoldos durante una visita practicada en 1636, fecha en que ya se estaba generando entre los dominicos novohispanos una nueva escisión que ahora tenía su centro en otra de las cabeceras más importantes de la orden: la Puebla de los Ángeles.

Una separación conflictiva se dio también en la orden de San Agustín, la cual en 1602 vivió la creación de una provincia autónoma en Michoacán bajo la advocación de san Nicolás Tolentino. En los conventos de esa región se había consolidado una importante facción de frailes peninsulares que veían como un peligro el creciente control que ejercían los criollos de la ciudad de México sobre la provincia del Santísimo Nombre de Jesús. Desde 1596 los michoacanos habían conseguido patentes del general para realizar la separación, pero los dirigentes criollos de la capital, apoyados por los virreyes, se habían opuesto porque con ella la provincia perdería 20 de sus más ricas casas en Michoacán, además de las de Guadalajara y Zacatecas. Finalmente, y a pesar de esa oposición, la nueva provincia agustina tuvo su primer capítulo en Ucareo en 1602, aunque estaba muy

disminuida pues varios de sus miembros se pasaron a la de México. Esta provincia madre se opuso además a la creación del colegio de San Nicolás en la capital, necesario para formar teólogos, y frustró la fundación de un convento en Querétaro que dependiera de la provincia de Michoacán.

Cada una de las doce provincias mendicantes era independiente de las restantes y solo obedecía a las autoridades de cada una de sus órdenes radicadas en Roma. Estas provincias, y no las órdenes como tales, fueron las que se conformaron como corporaciones y se transformaron de acuerdo con las condiciones que les presentó cada realidad regional.

A la par que se daba esa fragmentación provincial se hacían necesarios mecanismos que posibilitaran un mayor control por parte de las autoridades centrales en Roma y, sobre todo, de la Corona española. La primera orden en la que se percibió esa necesidad fue la franciscana, aun antes de que se diera la fragmentación que vivió en la segunda mitad del siglo XVI. Desde 1533 había entre los franciscanos un fraile "comisario" encargado por el general de la orden de ocuparse de los asuntos de sus religiosos en Indias. Sus funciones eran aún sumamente difusas por lo que entre 1547 y 1560 se fue conformando la idea de fundar dos comisarías, una para Nueva España y otra para Perú, cuyos funcionarios vivirían en las capitales de ambos virreinatos para un mejor control y visita de las provincias. Los primeros frailes nombrados para el cargo fueron personajes que habían estado muy relacionados con la misión en Nueva España o en Perú. De ellos dependían todas las provincias de cada virreinato y debían en teoría presidir sus capítulos, buscar frailes idóneos para las misiones, propugnar por su traslado a América y funcionar como padres y prelados de todas las provincias. Esos comisarios eran nombrados por el general de la orden pero la Corona necesitaba sujetarlos directamente a su control.

A raíz de la necesidad de regular el paso de misioneros, y con base en la experiencia franciscana, Felipe II solicitó al papado la creación de un comisario general de Indias para cada orden religiosa que misionaba en América. De hecho solo se consiguió obtener en 1572 tal nombramiento entre los franciscanos, dados sus antecedentes. El

comisario general franciscano estaría sujeto al Consejo de Indias y se encargaría de seleccionar y enviar al personal misionero idóneo para América y a él estarían supeditados los comisarios de Nueva España y Perú. El poder absoluto que el rey tenía sobre el nombramiento y atribuciones de este comisario retrasó su confirmación por la orden hasta 1583. A pesar de que hubo intentos para crear un sistema de comisarios parecido al franciscano para los dominicos y los agustinos, esto no se implementó; entre los primeros porque desde principios del siglo XVI funcionaba un vicario general para las provincias de ultramar que duraba siete años y era nombrado por el general; entre los segundos, por la oposición de algunos religiosos, como fray Alonso de la Veracruz, que consideraban innecesario un cargo así para fiscalizar las únicas dos provincias americanas de la orden, y porque el mismo papado no lo consintió.

La necesidad de controles nacía de la preocupación de las autoridades monárquicas y conventuales del otro lado del Atlántico alrededor de las consecuencias del proceso de asimilación al medio americano que las órdenes estaban viviendo. En efecto, a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI, el arribo de frailes desde España fue disminuyendo paulatinamente mientras que las provincias iban creciendo a menudo con el ingreso de criollos, lo que trajo consigo la intensificación de las relaciones con la sociedad blanca. La costumbre de legar el patrimonio familiar al hijo mayor y la falta de puestos en la vida civil, orillaban a muchos segundones a tomar el hábito frailuno, con el único fin de sobrevivir. Esto había provocado la relajación de las costumbres y la necesidad de aumentar las rentas de los conventos de las capitales provinciales, a veces por medio de la adquisición de extensas propiedades. La entrada de criollos y el crecimiento de las casas urbanas no solo reforzaron los vínculos de las órdenes con las élites de la sociedad española en cada región, sino también provocaron serios conflictos por el control de las comunidades religiosas. En algunas provincias, los frailes nacidos en Nueva España, que por su elevado número manipulaban la elección de autoridades en los capítulos provinciales, desplazaron a los religiosos peninsulares de dichos cargos. En otras, los peninsulares impidieron el acceso a los criollos para ocupar los cargos rectores. El conflicto

se destapó desde muy temprano entre los franciscanos con la visita que realizó el comisario fray Alonso Ponce entre 1584 y 1589; éste fue maltratado y desobedecido por el provincial del Santo Evangelio y por un grupo de frailes criollos. Pero de hecho era un tema que estaba latente en todas las provincias mendicantes americanas.

Muchas consecuencias trajo consigo esta situación, siendo la más destacada la instauración de la alternativa entre los dominicos y agustinos, y de la llamada "ternativa" entre los franciscanos. Entre 1614 y 1629, por petición del rey Felipe III, el papa Urbano VIII ordenó que en la mayoría de las provincias americanas de los mendicantes, el oficio de provincial recayera un trienio en peninsular y al siguiente en criollo, y que dos de los cuatro definidores y uno de los dos visitadores debían ser electos entre los nacidos en España. En algunas provincias se alternaban también los oficios priorales más importantes. La alternativa desató una violenta reacción en los medios criollos novohispanos y creó una fuerte tensión entre ambas facciones durante varios lustros, pues ambas consideraban que se atentaba contra sus privilegios.

En la mayor parte de las provincias, los criollos consideraban injusto y un atentado contra sus derechos el hecho de que una minoría de españoles dominara un trienio la provincia por orden del rey, pasando sobre la voluntad de la mayoría criolla manifestada en las votaciones. En los discursos de defensa de los privilegios de los criollos que los frailes elaboraron, se construyeron las bases para el orgullo y la igualdad de los americanos frente a los europeos. Sin embargo, en algunas provincias sucedía lo contrario; en las franciscanas del Santo Evangelio y de San Pedro y San Pablo, en la agustina de San Nicolás y en la dominica de San Vicente, fueron los criollos los que solicitaron la alternativa pues estaban desplazados de los puestos por los peninsulares. Para reforzar su facción, éstos solicitaban la llegada de mayores contingentes de frailes desde España, o bien captaban para su bando a los religiosos que pasaban de Europa para Filipinas o para las misiones norteñas de Nueva España. Frente al argumento criollo de la discriminación, los peninsulares sostenían que los nacidos en la tierra eran los culpables de la profunda relajación moral que se vivía en los conventos de América. Las críticas al sistema de alternativas

en ambos bandos eran sin embargo totalmente viscerales, y la colocación en los puestos rectores no tenía como criterios las letras ni la virtud, sino solo la procedencia geográfica para llenar el expediente.

Otra consecuencia de la entrada masiva de criollos en las órdenes religiosas fue la necesidad de reforzar los estudios con la creación de colegios para los jóvenes que ingresaban en ellas. Al principio uno de los principales problemas fue la carencia de maestros y de recursos para mantener a los estudiantes mientras llevaban a cabo su preparación. Por ello no todas las provincias pudieron tener en este periodo su casa de estudios, y solo los alumnos más destacados fueron enviados a las casas de formación que se encontraban en la capital (el colegio de San Pablo de los agustinos y el de Porta Coeli de los dominicos, o en Puebla el también dominico de San Luís). El resto de los religiosos recibieron solo una educación elemental reducida a la gramática, la filosofía y la teología moral, es decir los "casos de conciencia". Debemos señalar además que, desde que comenzó a funcionar la universidad, los maestros teólogos mendicantes de la capital comenzaron a vincularse fuertemente con esa institución, lo que fue un factor importante en la consolidación de los estudios teológicos en sus mismas órdenes, pero en adelante esos teólogos rara vez se dedicaron a la misión. Así, a partir de las últimas tres décadas del siglo XVI solo los más destacados novicios agustinos o dominicos eran enviados a estudiar a los colegios teológicos; al resto se les preparaba en lenguas para la labor doctrinal, por lo que es muy probable que en adelante los menos capaces para la teología fueran los encargados de los indios.

Para ese tiempo, de hecho, había concluido en la antigua Mesoamérica la actividad misional de la primera etapa y los frailes doctrineros comenzaron a ser considerados como curas párrocos por el episcopado. Esta fue la causa del segundo gran problema que aquejó a las órdenes mendicantes en las últimas décadas del siglo XVI y las primeras del XVII: el inicio de los conflictos con los obispos, cuyas pretensiones de sujetar a los frailes párrocos a su jurisdicción desataron fuertes reacciones por parte de los religiosos. A dichas pugnas por el control de las parroquias se unieron a partir de 1610 las pretensiones de las catedrales de cobrar a las órdenes religiosas los

diezmos por las haciendas que poseían. La campaña la encabezó la Compañía de Jesús cuyos colegios tenían extensas propiedades, y muy pronto se unieron a ella dominicos, agustinos y mercedarios.

El tema de los conflictos entre regulares y obispos será tratado en otros apartados, pero lo que aquí nos interesa es resaltar las consecuencias que ese conflicto trajo al interior de las órdenes. Por un lado se generó todo un aparato jurídico para impulsar la defensa de las tres órdenes, que en esta ocasión funcionaron unidas para proteger sus privilegios. Así, los dirigentes de las provincias y sus voceros llevaron a cabo campañas epistolares, nombraron jueces conservadores para defenderse de los ataques de otros clérigos y enviaron a Madrid a sus representantes (procuradores) para convencer a la Corona que sus derechos estaban siendo afectados por las pretensiones episcopales. Por otro lado, esas pugnas con los obispos reforzaron la cohesión interna de las provincias, que fortalecieron su sentimiento corporativo frente a los ataques externos y elaboraron discursos en los que se defendían de sus opositores y exaltaban sus propios logros.

Esta fue una de las principales razones para la multiplicación de las crónicas mendicantes, importantes instrumentos de propaganda de la labor misionera de los institutos religiosos frente a los intentos episcopales por desplazarlos del control de las comunidades indígenas. Los franciscanos fray Jerónimo de Mendieta y fray Juan de Torquemada, los dominicos fray Agustín Dávila Padilla y fray Antonio Remesal, y más tarde el agustino fray Juan de Grijalva, forjarían una visión idílica de los primeros años de la evangelización. Estos cronistas pintaron ese periodo como una Edad Dorada, una época en la que todo era armonía, en la que los indios se habían convertido instantánea y milagrosamente, gracias tan solo a la verdad y la bondad de la religión cristiana y a la intachable vida de sus ministros. Esa visión mostraba a unos frailes que habían creado con los indios una sociedad utópica y perfecta basada en la pobreza evangélica, que estaba aislada de los españoles laicos y que era muy parecida a la que había existido durante los primeros tiempos del cristianismo. Estas crónicas narraban historias de frailes místicos entregados a prácticas ascéticas, que habían luchado contra el Demonio y lo habían vencido, y cuyos restos mortales y pertenencias eran venerados por

los indios a quienes habían convertido. El uso político que tuvo la defensa de los indios en la primera mitad del siglo XVI, se trasladó en adelante hacia otra meta menos altruista que ponía el acento en la defensa de los frailes.

Junto con las crónicas, el otro medio de representación de las provincias mendicantes fueron sus conventos. Estas moles que llenan hoy el campo mexicano fueron construidas con la finalidad de consolidar el proceso evangelizador en comunidades ya cristianas formalmente pero que continuaban con sus prácticas idolátricas. Para los frailes los templos y conventos eran símbolos de la misión evangelizadora consumada. En el momento en que una comunidad religiosa fundaba un pueblo o se trasladaba a otro cedido por una orden rival, la toma de posesión de su nuevo espacio se demostraba colocando los escudos de la orden y las imágenes de sus santos en todos los muros del templo y del convento. Los santos servían así como emblemas que demarcaban el dominio de cada orden sobre su territorio eran parte fundamental de su imagen corporativa. Las nuevas construcciones almenadas, que sustituían a las pobres iglesias y austeros conventos de la época anterior, eran las fortalezas de la fe, que mostraban simbólicamente el triunfo de los hijos de Dios contra el Demonio instigador de las idolatrías.

En cambio, las construcciones urbanas tenían otro sentido simbólico: eran las sedes que manifestaban la fortaleza, riqueza y prestigio corporativos. Esos edificios nacieron de la competencia por las limosnas y por delimitar y ocupar un espacio dentro de la traza urbana frente a las otras órdenes religiosas. La competencia se agudizó aún más con el asentamiento de cinco nuevas provincias religiosas, las cuales también fundaron sus casas en las principales ciudades del virreinato.

Las "nuevas" órdenes mendicantes descalzas

Cuando ya estaban afianzadas en el territorio las órdenes "antiguas", comenzaron a llegar a Nueva España dos de los institutos que habían nacido como consecuencia de la reforma católica y que se denomi-

naban "descalzos" por la rigidez de vida que proponían a sus frailes: los carmelitas y los dieguinos. Aunque uno de los aspectos básicos de su espiritualidad se centraba en la vida contemplativa (oración y estudio), la vida activa que implicaba la labor pastoral (predicación, administración de sacramentos, etc.) constituía la principal manera de allegarse recursos como limosnas y herencias. Por ello, estas órdenes que llegaron tardíamente se vieron en la necesidad de realizar su labor pastoral entre los españoles, aunque originalmente su fundación no tuvo esa finalidad. De hecho, al principio el arzobispo Pedro Moya de Contreras había promovido las fundaciones de carmelitas y de franciscanos descalzos como casas de paso para las misiones en Filipinas y Nuevo México. Pero, debido al auge urbano esas casas se volvieron emplazamientos permanentes y sus fundaciones se extendieron por las principales ciudades del virreinato, con lo cual muy pronto generaron también provincias autónomas de las españolas. Las nuevas órdenes fueron vistas por el episcopado como una vía para contrarrestar la fuerte presencia que tenían en las ciudades las órdenes antiguas.

Los carmelitas descalzos llegaron a la ciudad de México en 1585 con el séquito del Marqués de Villamanrique y con la finalidad de pasar a misionar a Nuevo México. Mas un cambio en las políticas de la orden les impidió realizar esa empresa, por lo que se quedaron en la ciudad de México y al año siguiente el arzobispo Moya de Contreras les ofreció la parroquia de indios de San Sebastián que quitó a los franciscanos. Ese mismo año de 1586 fundaban casa en Puebla, lugar que a la larga sería su noviciado, y para conseguir su autonomía de la provincia de Andalucía en la siguiente década se fundaron los conventos de Atlixco, Valladolid y Guadalajara. Finalmente, en 1594 se erigió la provincia de san Alberto Magno, aunque al principio los provinciales debían ser nombrados en España y no electos por los propios priores, cosa que no duró mucho tiempo a causa de la lejanía. Una vez constituidos en provincia, los carmelitas novohispanos fundaron un nuevo convento en la villa de Celaya (1597), cedieron a los agustinos la administración parroquial capitalina de San Sebastián (1604), crearon un Santo Desierto, espacio de retiro eremítico que se construyó en los bosques de Cuajimalpa (1605), y

abrieron un colegio para sus estudiantes, San Ángelo, en los confines del pueblo de Coyoacán (1615). Con el apoyo de los vecinos y de las autoridades españolas, los carmelitas recibieron tierras y limosnas y se convirtieron en una de las órdenes más veneradas de Nueva España. Aunque al principio no aceptaron la entrada masiva de criollos, lo que despertó una fuerte oposición en algunos de sus miembros, a la larga llegaron a generar fuertes redes sociales con los habitantes de las ciudades, entre quienes impulsaron devociones tan importantes como la del escapulario del Carmen.

En una situación similar se encontraba la orden de los franciscanos descalzos o dieguinos. En 1577 el arzobispo Pedro Moya les había otorgado la ermita de San Cosme, que estaba bajo la jurisdicción episcopal. El pequeño convento serviría como enclave para hospedar a los misioneros de esa orden que pasaban a Filipinas, pero muy pronto comenzaron a profesar en él jóvenes criollos al tiempo que recibía franciscanos de la rama calzada que se cambiaban de orden. Esto llevó a las autoridades a concederles un espacio más grande y así se fundó el convento de Santa María de los Ángeles en Churubusco, donde los dieguinos fungieron como coadjutores del párroco secular. Gracias a esa buena acogida, el obispo de Puebla Diego Romano solicitó en 1591 a los descalzos para fundar el convento de Santa Bárbara en su ciudad. En esa década se abrieron también casas en la capital, en Oaxaca y en los centros mineros de Taxco, Pachuca y Sultepec, con lo cual se creó la provincia autónoma de san Diego en 1599 y se le independizó de la de San Gregorio de Filipinas de la cual dependía.

Las primeras décadas del siglo XVII fueron para la provincia muy fructíferas, pues además de la fundación de casas en Querétaro, Texmelucan y Cuauhtla, la orden se volvió popular a partir de la beatificación de un fraile criollo de su orden martirizado en Japón. Felipe de Jesús se volvió no solo una gloria para la orden sino también para la ciudad de México que lo convirtió en su santo patrono y protector.

Así, estas dos nuevas familias religiosas, sin posibilidad de ejercer la cura de almas que se les diera a las órdenes antiguas, se dedicaron a promover actividades devotas desde sus templos, y a la labor educativa hacia sus miembros en sus colegios. Al convertirse en parte

de las redes de poder social y económico en las ciudades buscaron liberarse de la jurisdicción episcopal, lo que las llevaría a enfrentarse a algunos obispos.

Los mercedarios

La orden de la Merced de redención de cautivos fue fundada en el siglo XIII para gestionar la liberación de prisioneros cristianos entre los musulmanes. Con el descubrimiento de América, varios de sus miembros pasaron como sacerdotes castrenses con los ejércitos conquistadores y uno de ellos, fray Bartolomé de Olmedo, quien acompañó a Hernán Cortés, tendría un importante papel simbólico. Desde mediados de la centuria los mercedarios se asentaron en Guatemala, donde administraron algunos pueblos indígenas y en 1563 fundaron allí una provincia bajo la advocación de la Presentación de Nuestra Señora.

A pesar de que en sus orígenes la orden no era mendicante, pues siempre aceptó propiedades, en la época de Felipe II se reformaron sus estatutos adecuándolos a los de los dominicos y agustinos para recibir los beneficios de una orden evangelizadora. En 1565, para ampliar sus fundaciones hacia Nueva España, sus cabezas argumentaron la necesidad de abrir un colegio en la ciudad de México para que sus estudiantes pudieran acudir a la universidad. Con todo, solo después de varios intentos el rey les concedería hacia 1574 que erigieran un colegio en la capital, espacio que, a pesar de las prohibiciones reales y de la oposición de las otras órdenes, comenzó a tener administración religiosa en su capilla adjunta. Después, con el pretexto de necesitar casas que sirvieran como escalas de hospedaje entre Guatemala y México, fundaron conventos en Oaxaca y Puebla. En la primera década del siglo XVII la orden abrió sus casas de Valladolid, Colima, Atlixco y Veracruz, compró una huerta en Tacuba, puso en ella un convento y recibió en herencia unas minas de plata en Zacualpan. En 1627, Alonso Enríquez Almendáriz, obispo mercedario de Michoacán, fundó el colegio de San Ramón Nonato y lo entregó a su orden para su administración. Eso trajo problemas

pues la institución albergaba a estudiantes juristas en su mayoría procedentes del clero secular. Con todas sus casas y su prosperidad económica, los mercedarios de Nueva España se separaban de su matriz de Guatemala y conseguían en 1616 la creación de la provincia de la Visitación de Nuestra Señora.

Sin administración de indios y, por tanto, sin necesitar envío de religiosos peninsulares, la nueva provincia se volvió totalmente criolla, por lo que no vivió los conflictos de alternativa que afectaron a las otras órdenes. Además, sus miembros participaban activamente en la vida universitaria y administraban varias productivas haciendas y huertas, por lo que profesar en ella se volvió una buena opción para los jóvenes de las familias influyentes. Sin embargo, al estar sujeta a continuas visitas por parte de vicarios enviados por las autoridades centrales en España, la provincia se vio envuelta en continuos conflictos entre éstos y los provinciales criollos.

Los hospitalarios

Con el crecimiento urbano aumentaron también las necesidades de tipo hospitalario para atender a una población miserable y acosada por las epidemias. Desde su llegada, las órdenes antiguas se habían hecho cargo de fundar hospitales entre los indios, aunque muy pronto su atención pasó al cuidado de las mismas organizaciones comunales. En cambio, en las ciudades, varias fueron las instancias ocupadas en estos menesteres: Cortés y sus descendientes se hicieron cargo del hospital de Jesús para españoles pobres; el obispo Zumárraga fundó un establecimiento para atender enfermedades venéreas y los franciscanos atendieron en los primeros tiempos el hospital de indios. Algo parecido sucedió en las ciudades de provincia donde las autoridades episcopales y los vecinos poderosos se hicieron cargo de los hospitales de pobres.

Para la segunda mitad del siglo XVI se habían multiplicado, tanto la población como las necesidades hospitalarias, por lo que fueron abiertos nuevos establecimientos: Bernardino Álvarez creó cerca de la ermita de san Hipólito de la capital el primer hospital de enfermos

mentales, en donde se fundó también la congregación de los hermanos de la Caridad de San Hipólito para su cuidado; por su parte, también en la capital, el médico Pedro López reabrió un derruido hospital para leprosos (San Lázaro) y creó el de la Epifanía para la creciente población miserable de mestizos y mulatos. En 1604 este establecimiento, bajo el nombre de Nuestra Señora de los Desamparados, fue entregado al cuidado de la orden de San Juan de Dios, recién llegada a La Habana el año anterior y que estaba organizada desde España como una orden mendicante, aunque con el cuarto voto de hospitalidad. Muy pronto el convento adjunto a este hospital se convirtió en la casa matriz de la orden en Nueva España, pues era la cabeza desde la cual se gobernaba la provincia, el noviciado en donde se recibían nuevos miembros y el colegio donde algunos de sus miembros se preparaban para recibir la ordenación sacerdotal.

Los primeros religiosos que atendieron esta fundación eran hombres rudos, con poca preparación y varios de ellos ex soldados, pero fueron personas entregadas a una labor que pocos querían desempeñar. Pero con el tiempo ingresaron también a la orden personas preparadas y de otros niveles sociales. A partir de su llegada a la capital, la orden fundada en Granada por san Juan de Dios un siglo atrás se extendió rápidamente por todo el territorio novohispano, haciéndose cargo de hospitales ya fundados, pero que habían sido abandonados o estaban en una difícil situación financiera. En el lapso de 40 años los juaninos llegaron a atender cerca de veinte hospitales, situados desde los lejanos reales de minas y ciudades del Norte hasta los poblados sureños de Yucatán, Oaxaca y Guatemala. Para organizar tan extenso territorio y mantenerlo bajo su control, las autoridades de la orden en España consiguieron que en 1626 se nombrara un comisario general de Indias que visitara los hospitales americanos de la orden, con los mismos atributos del general. El segundo de estos comisarios dio un golpe de estado e independizó la provincia del Espíritu Santo de Nueva España. Su idea, aceptada por los criollos que habían ingresado a la orden en América, era que las provincias de Indias pudieran elegir a sus provinciales y autoridades, lo que consiguió con la anuencia del virrey en 1643. Sus intentos, sin embargo, no tuvieron continuidad y a la larga la provincia siguió

dependiendo de la española tanto para su gobierno como para sus recursos humanos. Estas pretensiones autonómicas también los pusieron en contra de los obispos, quienes pretendían tener autoridad sobre todos los hospitales y hospicios de sus diócesis.

LOS JESUITAS

En 1572 llegaban al virreinato de Nueva España los primeros quince religiosos de la Compañía de Jesús al mando del padre Pedro Sánchez y a instancias de las autoridades civiles y religiosas. Con su llegada se fundó la provincia mexicana de los jesuitas que incluyó una incipiente fundación anterior en La Florida. Los jesuitas, dedicados a predicar y educar, no daban ninguna importancia a la convivencia en comunidad, por lo cual no poseían conventos; tampoco tenían un hábito propio, ni tonsura, ni capítulos provinciales, ni alternativas. Su organización vertical se basaba en la obediencia ciega al papa y a sus autoridades en Roma, las cuales nombraban al provincial. Esta fue una de las razones de su fortaleza y de la relativa ausencia de conflictos en sus filas.

Al poco tiempo de llegar a Nueva España los jesuitas recibieron el apoyo del episcopado. Los arzobispos de México, Pedro Moya de Contreras y Juan Pérez de la Serna, y los obispos de Puebla, Oaxaca, Michoacán y Nueva Galicia fueron sus grandes promotores. También los apoyaron los cabildos de las ciudades concediéndoles solares para fundar sus colegios, y poderosos empresarios, como Alonso de Villaseca, les otorgaron tierras y bienes para su manutención. Los virreyes también les dieron su ayuda incondicional y a veces ellos mismos traían en su séquito un confesor jesuita, como el Marqués de Cerralvo. El confesionario, el púlpito y la cátedra fueron los espacios desde los cuales la Compañía de Jesús consiguió ganarse el prestigio y los recursos que necesitaba.

El primer ámbito en el que se insertaron los jesuitas fue el educativo, sobre todo en el área de las artes liberales (gramática, retórica y filosofía). La Compañía introdujo allí novedades pedagógicas, como la promoción de la memorización por medio del teatro escolar y un

sistema a base de estímulos y reconvenciones. Aunque en la universidad existían los estudios de artes bien estructurados en las últimas décadas del siglo XVI, a la llegada de los jesuitas los diocesanos apoyaron su actividad educativa en esas áreas, particularmente para elevar el nivel intelectual de los miembros del clero secular.

Con el apoyo financiero de Alonso de Villaseca se abrió en 1574 el colegio máximo de San Pedro y San Pablo, que recibió al principio alumnos para los cursos de gramática y artes y después también se volvió la casa de estudios teológicos para los aspirantes a profesar como jesuitas. Cincuenta años después la provincia ya tenía fundados catorce colegios en las principales ciudades del virreinato, un internado para estudiantes becarios españoles (San Ildefonso), otro para indígenas (San Gregorio), tres residencias de paso, una casa profesa en la capital y un noviciado en el pueblo de Tepotzotlán.

En sus colegios, la Compañía formó a generaciones de criollos y promovió entre ellos no solo sus devociones y sus santos; también fomentó la participación en los ejercicios espirituales realizados en sus casas de ejercicios, un gran amor a su instituto y la actividad de importantes sectores sociales en sus congregaciones dedicadas a promover el culto religioso y la beneficencia.

Además de sus actividades educativas, desde muy pronto la Compañía también desarrolló una intensa labor misional en el norte de Nueva España. En 1589 Rodrigo del Río de la Loza, gobernador de Nueva Vizcaya, terrateniente y minero, invitó a los jesuitas a misionar en Sinaloa, con el fin de colonizar ese territorio y ampliar su zona de influencia. Teniendo como base de operaciones el fuerte militar de San Felipe y Santiago (hoy municipio de Sinaloa), los jesuitas iniciaron la penetración pacífica entre los indios de la zona. En 1591 el padre Gonzalo de Tapia fundó la primera misión de su orden entre los ocoronis, zuaques y tehuecos; dos años después se crearon las de los acaxees y xiximes y en 1596 se inició la de los tepehuanos.

Estos primeros intentos misioneros de los jesuitas fueron, sin embargo, muy poco exitosos. Los sacerdotes hacían visitas a las aldeas donde vivían los indios, pero los asentamientos eran inestables. El asesinato del padre Tapia en 1594, a manos de unos indios rebeldes, mostró la necesidad de crear un nuevo sistema de penetración basado

en misiones estables fundadas con indios cristianos del centro. Estos establecimientos permitieron a los jesuitas iniciar la evangelización de los tarahumaras, guazaparis, mayos, yaquis y ópatas, durante los primeros veinte años del siglo XVII.

La existencia de asentamientos agrícolas precarios entre esos grupos facilitó la fundación y el avance de las misiones, en las que los religiosos crearon autoridades indígenas para su gobierno y control; éstos tenían las funciones de los caciques en Mesoamérica. En cada misión vivía un jesuita que organizaba la vida religiosa, la cría de ganado y las siembras. Muy pronto las misiones se convirtieron en centros de abasto de alimento para los reales de minas. A pesar de los beneficios que traían los misioneros, con ellos llegaron también muchos perjuicios. Los indios de las misiones tenían que prestar servicios forzosos en las minas durante algún tiempo, además de los trabajos no remunerados que realizaban para la misión tres días de la semana; la explotación, unida a las exigencias morales de los jesuitas y a la ruptura de los vínculos y tradiciones ancestrales que impuso el cristianismo, motivaron numerosas rebeliones. Algunas de ellas, como la de los tepehuanos en 1616, fueron tan devastadoras que pusieron en peligro el dominio español en la zona. Estas rebeliones fueron reprimidas por ejércitos mestizos e indígenas desde Durango y Culiacán, y las misiones se volvieron a fundar con la ayuda militar.

A pesar de haber desarrollado una gran actividad en Nueva España desde su llegada en 1572, para mediados del siglo XVII aún no existía una crónica impresa de la provincia jesuítica, aunque la costumbre de redactar informes anuales (llamados Cartas Annuas) había producido un cuantioso material histórico y tres cronistas (Diego de Soto, Gaspar de Villerías y Juan Sánchez Baquero), ya tenían escritas a principios de la centuria breves relaciones sobre los orígenes de la Compañía de Jesús en Nueva España.

El asentamiento de las nuevas provincias religiosas sobre un territorio ya ocupado por las órdenes antiguas propició conflictos entre ellas y con las diócesis episcopales. A menudo, en las disputas con los segundos, las órdenes se unieron para formar un frente común, enviando procuradores e informes de manera conjunta. Con todo, lo más común fue que cuando se trataba de defender privilegios,

cada provincia enviara sus emisarios a Madrid y a Roma para arreglar sus asuntos. Esta defensa era parte de lo que se consideraban los "privilegios corporativos".

3. EL CLERO SECULAR Y EL NUEVO ORDEN PARROQUIAL

Durante todo el siglo XVI el predominio de las doctrinas a cargo de los frailes era indiscutible; mas a partir de 1568 dio inicio una nueva etapa en el devenir de las parroquias en su conjunto, tanto seculares y como regulares. Por un lado, los religiosos seguían defendiendo un modelo de Iglesia para los indios basado en las doctrinas, al margen de la autoridad de los obispos; pero, por otro lado, éstos últimos fueron estableciendo más curatos en regiones periféricas a las grandes poblaciones indígenas o en los núcleos de colonos españoles. Esos avances, aunados a la expedición de la Ordenanza del Patronato (1574), terminarían consolidando un nuevo orden parroquial.

LA TRANSFORMACIÓN DEL RÉGIMEN PARROQUIAL

El aumento de población hispana en Nueva España a partir de 1560 hizo que fuera necesario reforzar la administración eclesiástica, para lo cual los obispos nombraron clérigos "mercenarios", quienes se encargarían de enseñar la doctrina cristiana. Éstos eran llamados así para subrayar que su nombramiento no era permanente, dado que aún no tenía lugar la erección formal o "canónica" de beneficios curados. Sin embargo, la medida se prestó a conflicto y las órdenes religiosas consiguieron en 1557 una cédula real por la que se ordenaba a los obispos no poner clérigos seculares donde hubiese monasterios, ni en sus sujetos.

Así, no sería sino a partir de los acuerdos de la Junta Magna de 1568, cuando el predominio de las doctrinas comenzó a debilitarse gradualmente a favor de los curatos seculares. Como se señaló anteriormente, uno de los ejes la nueva política real para la Iglesia de Indias dispuesto en la Junta fue el incremento del número de parro-

quias con curas propietarios. En ese sentido, se acordó que tanto en los pueblos principales como en todos los demás repartimientos y lugares, se erigieran e instituyeran canónicamente las parroquias que fueran necesarias, "y que esto se haga con toda brevedad asignando a cada parrochia los límites que pareciere convenientes".

Para la provisión de los curatos se debía seguir el orden que se guardaba en el reino de Granada, "que es la mejor y que más conviene para la buena elección de las personas". Es decir, el nombramiento de párrocos debía hacerse mediante concurso de oposición y presentación real, para así terminar con los curas mercenarios que hasta entonces nombraban encomenderos y obispos. De igual modo, las doctrinas a cargo de los frailes vieron transformada su situación, pues fueron sometidas a un sistema complejo que buscó subordinarlas tanto a los virreyes como a los obispos.

Debido al escaso número de clérigos, la Junta determinó que los frailes debían continuar al frente de las doctrinas pero, en adelante, éstas no serían encomendadas al monasterio ni a la orden, como hasta entonces. En su lugar se señalarían religiosos particulares para cada parroquia, quienes serían presentados por el rey, con el nombramiento y aprobación de sus prelados regulares. Así, a la vez que se aseguraba el patronato se estaba planteando un paso de suma importancia para la transformación de las doctrinas, pues mientras que en éstas, por lo común, ejercían dos o tres frailes, mudados de manera continua, ahora se pretendía establecer un vínculo directo entre el oficio y aquél que lo desempeñaba.

Los acuerdos de la Junta Magna relativos al régimen parroquial se establecieron con toda puntualidad en la Ordenanza del Patronato (1574), la cual dispuso que todos los beneficios eclesiásticos debían contar con el consentimiento o la presentación real. Para la provisión de las parroquias seculares, el obispo debía fijar edictos públicos anunciando la vacante; luego, una vez admitidos los opositores, éstos debían presentar un examen ante el tribunal de examinadores sinodales, que solía estar compuesto por capitulares designados para ello por el obispo, quien a su vez coordinaba y dirigía los exámenes. Para cada beneficio vacante, el ordinario debía seleccionar a los tres sujetos más aptos y proponerlos al virrey; de

la terna así formada el vicepatrono elegía uno y en nombre del rey lo presentaba al obispo para que éste hiciera la colación y canónica institución de la parroquia.

Esas disposiciones menoscababan duramente el poder del episcopado, pues le impedía la provisión de beneficios de manera directa, por vía de la simple elección y aceptación, como hasta entonces se había hecho. Ahora, toda provisión de curatos se haría en nombre del rey, rompiéndose así el estrecho vínculo personal que se creaba entre el obispo y el clérigo con el otorgamiento directo del beneficio. A pesar de ello, la Ordenanza también iba en detrimento de las libertades con que hasta entonces habían obrado los mendicantes, lo que a la postre favorecería la jurisdicción de los obispos.

A ese respecto, luego de señalarse en la Ordenanza la necesaria cédula y beneplácito real que debían mostrar los religiosos para pasar a las Indias o para ejercer como provinciales, visitadores, priores o guardianes, se mandó a los provinciales de las órdenes elaborar una lista de todos los religiosos que tenían a su cargo la enseñanza de la doctrina cristiana y la impartición de sacramentos a los indios, la cual se debía entregar anualmente al virrey, quien luego la debía turnar al obispo. De esta forma, el prelado sabría quiénes eran las personas ocupadas en la administración de sacramentos, lo que estaba proveído y quién habría de "tomar en cuenta de las dichas ánimas y encargar lo que para bien de ellas se hubiere de hacer". Finalmente, y contra la costumbre de nombrar y remover a los frailes encargados de las parroquias con la sola autoridad del provincial de la orden, la Ordenanza del Patronato estipuló que, en adelante, las órdenes religiosas deberían dar cuenta al virrey y al prelado diocesano de los nombramientos y remociones de los curas doctrineros.

De esta manera, aunque la Ordenanza tuvo por objeto establecer las bases doctrinales y el ámbito de aplicación de los derechos patronales, a través de ella la labor encomendada a los frailes quedó formalmente bajo la tutela real y la responsabilidad del episcopado; tendencia que se consolidaría en los años siguientes, gracias a la expedición de diversas cédulas que precisaron y detallaron lo ya establecido e insistieron en su cabal cumplimiento.

La dotación económica de las parroquias y su control

Otro renglón crucial del nuevo régimen de curatos fue el de su sustento. Había que establecer un modelo viable, dadas las condiciones sociales y políticas en Nueva España y, además, reformar el modelo de limosnas, ofrendas y servicios de los indios que las órdenes religiosas disfrutaban al menos desde la década de 1530. En Yucatán, por ejemplo, los franciscanos habían formado alrededor de 200 pueblos de congregación y fomentado la creación de cajas de comunidad, que tenían entre sus principales funciones dotar de lo necesario a los conventos y doctrinas.

A ello se aunaba el que cada vez eran más raras las parroquias y doctrinas que correspondían a un solo centro de población; la mayor parte comprendía diversas unidades territoriales: pueblos, estancias, haciendas, puestos y ranchos. Así, la dotación de beneficios curados incluyó no solo al párroco titular o "beneficiado", sino a sus tenientes o ayudantes de cura, dada la dispersión de la feligresía. Pero en la práctica no había una homogenización geográfica de estipendios o ingresos parroquiales. La mejora salarial debió negociarse directamente con los fieles, ya fueran españoles o indios, o bien con las catedrales, como cuando los curas de las principales parroquias de la ciudad de México, como la Santa Veracruz, pretendieron que la catedral les cediese la parte de los diezmos conocida como "cuatro novenos".

Luego de la puesta en marcha de la Ordenanza del Patronato, el episcopado novohispano se aprestó a la realización de un tercer concilio que redefiniera el rumbo de la Iglesia, y dentro de ella su régimen parroquial. En este sentido, varios consultores coincidieron en la urgencia de lograr la uniformidad y el reordenamiento físico de los pueblos según las necesidades de la administración espiritual; para ellos era claro que un flujo estable de derechos parroquiales solo podía lograrse con fieles bien congregados en zonas urbanizadas, algo que aún estaba lejos de alcanzarse en varias diócesis, y menos por los efectos de la gran epidemia de 1576. Por ello, no es de extrañar que se insistiera en reducir a la población nativa dispersa en pueblos más compactos, para facilitar el trabajo espiritual y el cobro regular de obvenciones.

El problema de los derechos parroquiales y la dotación de los curas fue tema central del tercer concilio, pues gradualmente el clero secular se había hecho cargo de más curatos de indios, cuyos ministros no tenían certidumbre sobre sus ingresos. Sobre ello no hubo una solución única e integral, sino que se establecieron varias fuentes de ingreso que, en conjunto, debían dotar a los curas de una congrua suficiente.

Respecto al futuro de las doctrinas, el tercer concilio dio a los frailes la categoría de "curas regulares", siguiendo a la cédula del patronato. Los religiosos se opondrían a este concepto porque implicaba equipararles con los curas seculares y darle a los obispos facultad para regular sobre sus derechos parroquiales. Aparte de las razones económicas, el aceptar ese nombre significaba para los religiosos sujetarse a la jurisdicción episcopal, por lo que siempre se resistieron a los decretos del concilio e incluso, como se verá más adelante, trataron de evitar que se publicaran. Sin embargo no hubo marcha atrás, pues los decretos conciliares se correspondían con las órdenes reales. En ese sentido, además de lo dispuesto en la Ordenanza del Patronato, el concilio también recogió a una cédula real de 1585 donde se señalaba que las tareas desempeñadas por los frailes no eran *ex voto charitatis*, como ellos decían, sino de justicia y obligación. Y es que mientras los frailes pretendieran administrar los sacramentos por caridad, no existiría un deber factible de ser apremiado ni normado por los obispos y tampoco por el rey. Así, al convertirles en "curas regulares" y hacer de sus oficio una obligación, se tendía a su mayor fiscalización y control. Las órdenes reales posteriores insistirían en esa misma condición para la labor pastoral de los frailes, dando pie a un incremento paulatino de su sujeción a los obispos y al rey.

Aun cuando la subordinación plena del clero regular no se concretó sino gradualmente a lo largo de los siglos XVII y XVIII, sí se cumplieron los objetivos de reforma por lo que hace al clero secular y al ordenamiento parroquial. Alrededor de 1584, un buen número de los antiguos clérigos mercenarios del arzobispado de México se habían convertido en beneficiados y su nombramiento tenía lugar mediante la convocación a exámenes de oposición. Regiones enteras en que el poblamiento hispano se iba extendiendo –como la comarca de Chichimecas, el futuro Bajío y zona potosina en la diócesis de

Michoacán, o los partidos de Tepeaca, Atlixco o Huejotzingo en la de Puebla-Tlaxcala–, constituyeron nichos de un clero secular que no tardó en entrar en conflicto con los frailes, otrora pastores exclusivos en esos parajes.

Las nuevas condiciones llevaron a Diego Romano, obispo de Puebla, a presentar el siguiente problema: la región agrícola opulenta en torno a Tepeaca atrajo tal número de pobladores hispanos, que éstos pidieron al prelado les dotara de una iglesia y de un cura, cuya fábrica y estipendios correrían por su cuenta. Don Diego solicitó la aprobación del virrey, quien se la negó arguyendo hallarse esa localidad dentro de la jurisdicción de los franciscanos. En ocasiones, el clima político entorpecía la aplicación de la nueva legislación para las Indias. Sin embargo, el creciente número de clérigos formados en la universidad y distintos colegios, propició el afianzamiento de las disposiciones de la Ordenanza del Patronato.

LA TERRITORIALIDAD PARROQUIAL Y DIOCESANA

Los cambios que la Corona y la Iglesia secular promovían en curatos y doctrinas eran también relevantes por lo que respecta a la territorialidad diocesana, por cuanto se trataba de imponer el concepto de "diócesis" por sobre del de "provincia religiosa"; es decir, que los límites geográfico-eclesiásticos debían determinarse por el alcance territorial de la jurisdicción episcopal y no por el de las circunscripciones de las órdenes religiosas. De ahí que las demarcaciones diocesanas no fueran solo del interés de los obispos sino también de las autoridades civiles, pues las primeras llenaban el vacío provocado por la estrechez del territorio de las alcaldías mayores y la vastedad de las reales audiencias.

Los territorios diocesanos articulan desde la década de 1570 las descripciones de cronistas, funcionarios y viajeros. El Consejo de Indias se sirvió igualmente de ese parámetro para ordenar la información procedente de los dominios de ultramar. Así, por ejemplo, los cuestionarios preparados en Madrid 1575 y 1577 para pedir relaciones para la descripción tanto de los reinos de Castilla como de

las Indias, privilegian la circunscripción diocesana. El otro gran proyecto de la Corona de esta época, con el que culminó esa tendencia a privilegiar las diócesis, se dio en las décadas de 1630 y 1640, cuando los dominios americanos fueron objeto de un reconocimiento más por parte del Consejo de Indias.

A pesar de ello, la unidad territorial-eclesiástica básica fue el curato mismo; de ahí que los límites de las circunscripciones parroquiales periféricas acabaran también definiendo los de las diócesis a las que pertenecían. Aún sabemos poco sobre las dinámicas parroquiales en cuanto a su conformación geográfica; pero es indudable que no fueron entidades inmutables y que las redes parroquiales en cada diócesis sufrieron transformaciones importantes a lo largo del tiempo. En este periodo (1565-1640) al menos cuatro factores tuvieron un papel determinante en la formación y reconformación de las unidades parroquiales: la caída demográfica de las poblaciones autóctonas, que en Nueva España tocó fondo hacia 1650 y aun antes; las corrientes migratorias, aunadas a las fuertes tendencias hispánicas a la movilidad, así de peninsulares como de criollos; el mestizaje biológico y cultural y, finalmente, la segunda etapa de congregaciones y formación de pueblos de indios iniciada en la última década del siglo XVI y que continuó en la primera del siguiente.

Ahora bien, como ya se dijo, entre los diversos factores que impulsaron la transformación del régimen parroquial se encontró la creciente presión de un sector compuesto por jóvenes criollos formados en la universidad y diversos colegios, que buscaron el acceso a las parroquias. Por ello es preciso referirnos a su instrucción y a las instituciones donde la obtuvieron.

La formación del clero secular

En la actualidad, todo candidato a formar parte del clero debe incorporarse a un seminario diocesano o conciliar para recibir la formación adecuada previa a su ordenación sacerdotal. Durante el antiguo régimen, el seminario conciliar, si lo había en un obispado, era apenas una opción entre muchas otras para la formación de futuros

clérigos. Conviene señalar, por lo mismo, que el primer seminario conciliar estable de toda Nueva España, se abrió en Puebla por 1648; el de México apenas inició sus actividades en 1703, mientras que el de Valladolid, hoy Morelia, en 1780, casi al fin del periodo colonial. Surge entonces una doble pregunta, ¿dónde se formaban los aspirantes al clero secular y regular? Y la otra, ¿cuál era la función de los seminarios diocesanos, cuando los había?

Conviene señalar, de entrada, que el sacerdocio implica, por una parte, un sacramento de la Iglesia, y por la otra, un oficio, el de la administración de los sacramentos, con la consiguiente "cura" de almas. Por lo que hace al sacramento, llamado orden sacerdotal, solo un obispo tenía autoridad para impartirlo, y se llegaba a él por diversos pasos previos: en primer lugar las órdenes "menores", que ya podía recibir un niño de 7 años. A partir de entonces debía llevar tonsura, vestir como clérigo, y adquiría derecho a recibir beneficios eclesiásticos y a ser juzgado solo por un tribunal eclesiástico. Además, estaba autorizado para auxiliar los oficios de una iglesia, primero como cantor, y a partir de los 14 años como acólito, la más alta de las órdenes menores. Un clérigo ordenado de menores podía volver al estado seglar, si así lo quería, con una simple dispensa del obispo. A partir de los 21, ese joven estaba en condiciones de acceder a subdiácono (o clérigo "de epístola"); dos años después tenía opción al diaconado, convirtiéndose en clérigo "de evangelio". Por fin, a los 24 ó 25, alcanzaba la edad mínima para ordenarse de presbítero, o sacerdote. Las tres órdenes "mayores" de subdiácono, diácono y presbítero eran irreversibles, o casi, pues su dispensa se reservaba al papa, previa gestión en Roma.

De modo paralelo, todo clérigo estaba llamado a realizar un oficio, es decir, una serie de actividades inherentes a su estado. Los más jóvenes eran auxiliares de las ceremonias litúrgicas de una iglesia; por su parte, a los sacerdotes tocaba oficiar misa y administrar los sacramentos del bautismo, penitencia, eucaristía, matrimonio y extremaunción, pues los otros dos –confirmación y orden sacerdotal– eran exclusivos del obispo. Una vez que éste confería el orden sacerdotal a un clérigo y lo autorizaba a impartir los cinco sacramentos mencionados, o algunos de ellos (cada uno requería licencia escrita),

el obispo podía encomendarle la dirección de una parroquia, convirtiéndolo en "cura de almas" o "párroco". Asimismo, si el prelado creía pertinente, lo nombraba juez delegado, con jurisdicción en un determinado territorio de su diócesis, o en toda. En suma, el sacerdote realizaba actividades litúrgicas, pastorales o de cura de almas, e incluso judiciales.

Resulta evidente, por tanto, que no cualquiera estaba en condiciones de acceder al orden sacerdotal y a los oficios correspondientes. Entonces, como hoy, se necesitaba que el candidato fuese del género masculino, soltero, de buena vida y costumbres (al menos en apariencia), y tuviese la instrucción mínima para comprender el sentido del sacramento que recibiría y de los que iba a impartir. El obispo debía examinar su suficiencia intelectual, la calidad de su "vida y costumbres", y comprobar que gozaba de un patrimonio suficiente para su sostenimiento material, a fin de no pasar penurias.

El libro *De la governación espiritual*, mencionado al tratar de la Junta Magna, era muy puntual al declarar la formación intelectual requerida, o al menos deseable, para un clérigo en las diversas etapas de su ordenación. Para las órdenes menores, el candidato debía estar iniciado en el latín (la lengua de la liturgia y los tratados teológicos y de derecho canónico), saber leerlo, conocer sus principales reglas gramaticales y construir algunas oraciones; además, algo de canto llano. Para ordenarse de epístola se le pedía, además, hablar y construir en latín, explicar las reglas del canto llano y manejar el *Breviario*. Para presbítero, comprender el sentido de la misa, saber decirla y cantarla, dar razón de cada sacramento, muy en especial de lo tocante a los "casos de conciencia", para que al confesar, supiese cuándo podía o no absolver, y cuándo excomulgar. Si además llegaba a cura, tenía que conocer la teoría y la práctica del Manual de párrocos de la diócesis, los varios ritos, y estar capacitado para explicar a sus feligreses el evangelio de cada domingo. Dado que las órdenes mayores tenían carácter irreversible, el *Libro* advertía que, de admitirse a un candidato insuficiente, éste "queda inútil para el ejercicio del orden que recibe, y inhabilitado para tomar otro oficio o manera de vivir". Y añadía que "si por necesidad" el obispo aceptaba a individuos no tan suficientes, los debía apremiar a estudiar.

La formación mínima se reducía por tanto al latín, llamado entonces gramática, y a conocimientos teóricos y prácticos sobre los sacramentos, en particular el de la penitencia. Sin duda es por ello que algunos colegios de la época señalan en los informes que en sus aulas se enseñaba gramática y "algo" de casos de conciencia. Ahora bien, ¿dónde adquirir, siquiera en sus mínimos, la formación teórica y el entrenamiento práctico para el oficio? Las opciones eran diversas.

La Real Universidad y la formación de clérigos

En el caso del clero regular, la educación de un futuro fraile estaba ya resuelta en Nueva España desde mediados del siglo XVI, si no antes. Por una parte, muchos frailes llegaban ya formados desde España, lo que ayudaba a disponer de maestros instruidos, capaces de enseñar a los novicios criollos, es decir, a los jóvenes aspirantes a frailes. Cada orden tenía al menos un estudio provincial donde tales maestros instruían a sus futuros religiosos. La propia comunidad los sostenía mientras estudiaban y, cuando los consideraba aptos, el provincial o el guardián conventual los presentaba al obispo. Él exploraba su competencia y, si no tenía objeción, procedía a ordenarlos. Pero si el prelado los juzgaba demasiado ignorantes, podía negarse. En ocasiones, sin embargo, el provincial solicitaba, con cargo a su conciencia, que de cualquier modo el obispo los ordenara.

Por el contrario, la formación del clero secular significaba, sobre todo en los años de consolidación de la Iglesia novohispana, auténticos quebraderos de cabeza para los obispos, en particular si carecían de seminario conciliar, como ocurrió en Nueva España durante todo el siglo XVI y la primera mitad del XVII. Como ya se apuntó, si los prelados querían implantar su autoridad en la tierra, les era indispensable contar con abundante clero secular, instruido y poderoso, el cual, por fuerza, debía formarse en Nueva España. Mientras los frailes incrementaban su número gracias a la labor formativa de los estudios conventuales y también a causa del constante arribo de "barcadas" que se despachaban desde Castilla, a costa de la Corona, los clérigos seculares debían trasladarse por su cuenta, lo que ocurría

a cuentagotas. Era difícil que se aventuraran a un viaje tan incierto y costoso mientras no tuvieran de antemano un cargo seguro, como el asiento en un cabildo catedralicio. Por lo mismo, mientras más preparado estuviese un clérigo peninsular, tenía mayores opciones para una buena colocación en su tierra, sin necesidad de correr la aventura indiana. Y si de vez en cuando llegaban clérigos de gran cultura como el humanista Cervantes de Salazar, en 1551, otros muchos eran ignorantes, interesados ante todo en lucrar y por ello poco dispuestos a la evangelización de los naturales y, en suma, a colaborar con los obispos.

En ocasiones, sobre todo durante los primeros años, los frailes admitían a seglares en sus estudios conventuales, pero tales estudiantes debían resolver fuera de los claustros el doble problema de su alojamiento y manutención. Al hablar de los años fundacionales, nos referimos al auxilio prestado por profesores particulares de gramática, como Blas de Bustamante, que se jubiló hacia 1563. Hay noticias casuales de otros preceptores de gramática en esos mismos años, pero se trataba de casos aislados, no de un programa vertebrado para formar un clero criollo.

La universidad, en cambio, a partir de su inauguración en 1553, se perfiló como la gran formadora de clérigos. Es cierto que no se trataba de una institución creada ex profeso para clérigos. En sus aulas cursaban estudiantes de gramática, de artes o filosofía, de derecho civil, derecho eclesiástico o canónico, teología y aun medicina. Por lo mismo, en todo tiempo recibía a estudiantes seglares sin intención alguna de ordenarse sacerdotes. Sin embargo, la preparación escolar que ella proporcionaba solía ser más que suficiente para que un obispo confiriera el orden sacerdotal al universitario que la solicitaba.

Se trataba de una universidad real porque el monarca la fundó; él la proveyó de recursos para su mantenimiento, aprobaba sus estatutos y constituciones, y periódicamente enviaba visitadores que supervisaran su buena marcha. A finales del siglo XVI el papa la confirmó con una bula, pero esto no significó cambio alguno en su gobierno y administración, siempre bajo la jurisdicción real. Por lo mismo, ella se dio siempre el título de Real Universidad; el añadido de pontificia solo se le agregó a finales del siglo XVIII, en tiempo

de las reformas borbónicas. No se trataba, pues, de una institución eclesiástica, como tiende a creerse, por más que la mayor parte de su población durante todo el periodo colonial estuviese constituida por clérigos. De hecho, el rey la autorizó a gobernarse a sí misma, eligiendo a su propio rector y a sus catedráticos, y le permitió administrar sus finanzas. Se gobernaba mediante varias juntas o consejos académicos de doctores, conocidas como claustros. El principal de ellos, llamado claustro pleno, se reunía con regularidad, a convocatoria del rector, y en sus juntas se decidía todo lo concerniente a su gobierno interior y a sus relaciones con las otras autoridades del virreinato y peninsulares.

Es cierto que la Real Universidad tardó más de tres lustros en despegar, pero nunca cerró sus puertas. El rey la dotó inicialmente con 1,500 pesos anuales, pero como la suma era insuficiente para pagar las cátedras que se abrieron en el momento de la inauguración, casi todas dejaron de enseñarse. La institución apenas si alcanzaba a pagar el alquiler de una casa que sirviera para las lecciones, pues carecía de sede propia. Si sobrevivió en tan difíciles circunstancias, fue gracias al apoyo de algunos catedráticos que no abandonaron su docencia y, sobre todo, a la tenacidad de unos estudiantes que esperaban, mediante los grados académicos de bachiller, licenciado y doctor, abrirse espacio en los cargos de la administración seglar y eclesiástica en una sociedad con una creciente necesidad de tales funcionarios.

La situación cambió para bien con la llegada a México de dos personas clave para la implantación en Nueva España de los acuerdos de la Junta Magna: el virrey Martín Enríquez, en 1568, y el inquisidor y luego arzobispo, Pedro Moya de Contreras, en 1571. Si bien ambos personajes desarrollaron entre sí una abierta hostilidad, los dos comprendían la importancia de la universidad, si se quería consolidar el tipo de sociedad que iba cobrando forma en Nueva España. El virrey, apoyado por el oidor Farfán, decidió poner orden en la institución. Había que asegurarle sede propia y estabilidad económica, pero mientras conseguía que el rey aprobara las medidas necesarias, de su propio peculio empezó a pagar el alquiler de una casa para la universidad, y financió la lectura de tres cátedras de latinidad. Dado que el ciclo completo se desarrollaba en tres años, cuidó que cada

uno se iniciara un nuevo curso y así los estudiantes no esperaban para matricularse. También obligó a vacar las cátedras que ya no se leían, pero seguían adscritas a un titular ausente; de ese modo, logró reabrir algunas. También reorganizó el procedimiento para graduar, a fin de reducir los requisitos y los derechos, y comisionó al oidor Farfán para dictar nuevos estatutos. El virrey fue trasladado a Lima en 1580, cuando diversas medidas que él propuso ya parecían aprobadas en Madrid. Ante todo, el rey aprobaba dotar de casa propia a la universidad y ampliar el subsidio real con el propósito de crear un número suficiente de cátedras en cada una de las cinco facultades. El traslado de Enríquez significó una demora en la solución de los principales problemas de la institución.

Moya de Contreras, arzobispo desde 1573, también comprendía la importancia de la universidad, sobre todo si quería preparar en ella a un clero criollo instruido y de buenas costumbres. Sin embargo, en su calidad de arzobispo desaprobaba la política del virrey y la audiencia. Éstos, a cambio del auxilio prestado, pasaron a controlar la universidad, anulando así la influencia que pudiera tener en ella el arzobispo. En efecto, Enríquez introdujo la costumbre de que todo rector universitario debía ser oidor, algo que garantizaba a las autoridades virreinales un gran poder en el seno de la corporación. Pero apenas se marchó Enríquez al Perú, Moya luchó con éxito por tomar a su cargo la institución. Mediante un préstamo de la ciudad, adquirió un terreno para fincarle casa propia. Además, logró que el rey lo nombrara visitador de la universidad, y le dictó nuevos estatutos. En ellos se contemplaba erigir una veintena de cátedras para las facultades de teología, cánones, leyes, medicina y artes, sin contar las de retórica y gramática.

A medida que la construcción del edificio avanzaba, nuevas gestiones en Madrid fructificaron al cierre del siglo XVI. En adelante, el rey accedió a un incremento considerable del subsidio para la universidad, lo que le permitió estabilidad económica. Desde entonces, estuvo en condiciones de desempeñar sus actividades sin la incertidumbre de los primeros años. Los clérigos lograron también expulsar a los oidores de la rectoría universitaria, lo que abrió un creciente espacio de influencia al arzobispo y al cabildo. Además, los estudiantes seculares, gracias a que las cátedras se proveían por

oposición, lograron reducir al mínimo la presencia de los frailes en la enseñanza universitaria. Mientras tanto, un número creciente de estudiantes deseosos de graduarse acudían de todo el virreinato.

Desde sus inicios y durante el resto del periodo colonial, la universidad cumplió una doble función. En primer lugar, la de formar estudiantes que asistían a sus aulas, donde se enseñaban las cinco facultades, y otra más específica: la de graduar a quienes hubiesen cumplido con diversos cursos y con una serie de requisitos. Es cierto, como se verá en seguida, que en la ciudad de México y en las más importantes urbes del todo el virreinato fueron surgiendo paulatinamente instituciones docentes de diverso carácter, y en ellas se enseñaba gramática, a veces también artes y, en unas pocos más, teología, disciplinas que también impartía la universidad. Pero ésta poseía el privilegio real de monopolizar la concesión de grados, algo que la convertía en una institución singular en el virreinato. De hecho, solo la universidad de México –y desde 1624 la de Mérida– poseían tal licencia.

LOS COLEGIOS Y EL CLERO SECULAR

Debido a su ubicación en la capital del virreinato, la universidad no resultaba una opción demasiado cómoda para los criollos de los obispados de Yucatán o Nueva Galicia, para no hablar de los pobladores de ciudades localizadas mucho más al norte o al sur. De ahí que en las principales ciudades de españoles, pronto empezaran las gestiones para fundar colegios que apoyaran la formación de jóvenes criollos, muchos de los cuales acababan ingresando al clero secular y, en menor medida, al regular. De ese modo se les ahorraba la necesidad de desplazarse a los cursos de la universidad. Solo aquellos pocos que contaban con interés y recursos, acudían a graduarse a México y, en mucho menor número, a Mérida.

Entre los colegios fundados de la segunda mitad del siglo XVI y la primera del XVII, destaca el instituido por el primer prelado de Michoacán, Vasco de Quiroga (muerto en 1565), bajo la advocación de San Nicolás. También el obispo de Oaxaca, fray Bartolomé de

Ledesma (gobernó de 1582 a su muerte, en 1604) erigió un colegio para clérigos de su diócesis. Otro tanto hizo en Puebla, a fines del siglo XVI y con apoyo episcopal, el rico clérigo Juan Larios, no por caso, uno de los primeros cursantes de la naciente universidad. En la propia capital, Francisco Rodríguez Santos, tesorero de la catedral, fundó en 1572 un colegio donde hospedar y alimentar a unos cuantos bachilleres deseosos de profundizar en el estudio. En cambio, si bien desde la promulgación de los decretos del concilio de Trento numerosas catedrales solicitaron al rey la erección de colegios seminarios conciliares, éstos solo empezaron a ser una realidad, como se apuntó, desde la segunda mitad del siglo XVII, por lo que se hablará de ellos en el siguiente capítulo.

Con anterioridad a la consolidación de los seminarios conciliares, fue la Compañía de Jesús, llegada en el último cuarto del siglo XVI, la que abrió perspectivas inéditas y, por así decir, masivas, para formar en sus populares colegios a multitudes de jóvenes criollos. A diferencia de los estudios conventuales, la inmensa mayoría de los estudiantes de los colegios jesuíticos eran seglares, pero, como ocurría con la universidad, la formación que en ellos recibían –ante todo, la gramática y en ocasiones también casos de conciencia–, los habilitaba para optar por el sacerdocio, un camino cada vez más frecuentado. Con diversos apoyos locales, en pocas décadas se establecieron en más de una docena de ciudades.

En efecto, llegaron a México en 1572, y muy pronto pasaron a otras ciudades. Ya en 1574 estaban presentes en Pátzcuaro; un año después, en Oaxaca. Se dirigieron a Valladolid (hoy Morelia) y a Puebla, por 1578. La siguiente década se asentaron en Guadalajara, Veracruz y Zacatecas, y arribaron a Durango y San Luis de la Paz a finales del siglo. Acto seguido, pasaron a Mérida en 1618, y poco después a San Luis Potosí y Querétaro. La expansión prosiguió en la segunda mitad del siglo XVII, y durante el XVIII.

La organización de los colegios de la compañía era bastante compleja, y la terminología de la época se presta a confusiones. Conviene pues señalar que, mientras un grupo de jesuitas vivía de limosna en una ciudad, aquella interinidad la definían como "residencia". Si aparecía un benefactor capaz de donar una fuerte suma de dine-

ro que al darle rentas propias permitiera la autonomía económica, entonces se fundaba un colegio. De ese modo, el asentamiento inicial pasaba de "residencia" a "colegio fundado". El término "colegio fundado" remitía a la congregación misma de sacerdotes, operarios, novicios, estudiantes y bienes muebles e inmuebles en determinada localidad. Así, el "colegio de México" comprendía a la totalidad de individuos, casas, iglesias y bienes que la orden poseía en la capital del virreinato y sus colindancias. Por lo mismo, la congregación de la ciudad de México, o de otro lugar cualquiera, solía dedicarse tanto a actividades pastorales de distinto carácter, como a la docencia. Por lo que hace a ésta, en las casas de Veracruz y de San Luis de la Paz solo enseñaban primeras letras a los niños, indígenas o no. Cuando mejoraban las condiciones, la orden podría ampliar su docencia a la gramática latina y a la retórica. Concluido ese ciclo, que duraba de tres a cinco años, si las condiciones lo permitían se pasaba a enseñar artes durante un trienio, pero esta disciplina solo se impartió en México, y tal vez en Puebla, durante el siglo XVI. En cuanto al cuatrienio de teología, se leyó en México ya en el XVI, y en Puebla a partir del siglo siguiente. En cambio, el derecho civil y canónico y la medicina solían estar ausentes del currículum de la orden, y durante todo este periodo solo se impartieron en la universidad.

En ocasiones, en grandes ciudades como México y Puebla, surgía un bienhechor que fundaba un colegio-residencia, es decir, un internado donde los estudiantes, a cambio de una suma anual llamada "porción", recibían techo, alimentos y una vida comunitaria regulada y supervisada por los jesuitas. Los residentes o "porcionistas" no solían tomar cursos en su colegio, simple internado, sino que acudían a las lecciones que la Compañía dictaba en otro colegio de la orden. En México, por ejemplo, se fundó en 1618 el real colegio de San Ildefonso, solo para residentes. Ellos debían encaminarse al colegio "máximo" de San Pedro y San Pablo a tomar sus cursos y, si era el caso, a las lecciones de la universidad. Algo semejante ocurrió en Puebla, y más tarde en otras grandes ciudades. Al surgir el servicio de internado, numerosos estudiantes pudieron dedicarse al estudio sin preocuparse por las necesidades cotidianas. La situación beneficiaba en especial a los foráneos.

Al año siguiente de su arribo a la ciudad de México, los jesuitas abrieron cursos de gramática latina; a continuación, iniciaron las lecciones correspondientes a la facultad de artes y, en su momento, las de teología. Esta circunstancia causó gran inquietud a la universidad, sobre todo cuando los jesuitas pretendieron graduar a sus estudiantes, algo para lo que no les faltaba apoyo. Al momento de su arribo, la orden contó con la decidida simpatía del virrey Enríquez, pero más aún del arzobispo Moya de Contreras, quien llegó a solicitar al rey que entregara a los jesuitas la universidad. La oposición de ésta y de las autoridades virreinales impidió que la transferencia se consumara. En esa coyuntura, una cédula real autorizó a los jesuitas a seguir enseñando como hasta entonces, pero los grados solo los impartiría la universidad, según sus propias condiciones. Fuera de esta doble amenaza por parte de la Compañía, resuelta hacia 1600, la universidad no volvió a ver en peligro sus privilegios reales. En consecuencia, la orden debió conformarse con formar en sus aulas a unos estudiantes que, si pretendían los grados menores y mayores, debían hacerlo en la universidad, siempre que cumplieran con los requisitos por ella establecidos.

Los jesuitas fundaron colegio en Mérida en 1618, gracias al donativo de un encomendero y a la iniciativa del provisor del obispado, quien tiempo atrás se había desplazado a México para estudiar con ellos y graduarse en la universidad. En 1624, el colegio se acogió a una bula papal confirmada por el rey, según la cual, cuando un instituto de la orden estuviese situado a más de 200 millas de una universidad real, el superior podía llevar ante el obispo a los estudiantes que hubiesen concluido sus cursos de artes y de teología, para que el prelado los graduara en dichas facultades. El aislamiento de la capitanía general de Mérida respecto de la capital del virreinato permitió a la universidad jesuítica consolidarse, sin conflictos con la de México, tan lejana.

Como puede apreciarse, tanto la Real Universidad como los colegios seculares fundados en las ciudades de Valladolid, Oaxaca y Puebla, y el de Santos, en México, se convirtieron en espacios fundamentales para la formación del clero secular que requería el nuevo régimen parroquial. La tendencia se reforzó tras el arribo de los je-

suitas, quienes, al introducir en diversas ciudades la enseñanza gramatical, y en ocasiones otras disciplinas de mayor rango, abrieron a incontables jóvenes criollos nuevos espacios para su formación literaria y moral. De modo paralelo, la apertura de colegios residencia incrementó las oportunidades de estudio. Incluso en México, donde en un primer momento estalló la rivalidad entre los jesuitas y la universidad, los internados gestionados por ella acabaron favoreciendo a la universidad, pues permitían, sobre todo a los foráneos, estudiar en las aulas universitarias, donde muchos de ellos se graduaron.

Gracias a las numerosas instituciones educativas creadas en el virreinato novohispano durante el siglo que va de 1550 a 1650, fue posible contar con numerosos y eficaces espacios para la formación del clero secular. Pronto los clérigos abundaron en todo el virreinato. A medida que su número crecía, era mayor su presión para que los frailes liberaran espacios que les permitieran dedicarse a la cura de almas. Por lo mismo, a mediados del siglo XVII las condiciones estaban dadas para la consolidación de la jerarquía secular en Nueva España.

4. CATEDRALES Y CABILDOS

LOS PROYECTOS CONSTRUCTIVOS

En la década de 1560 dio inicio la construcción o "fábrica" de las iglesias catedrales definitivas. Éstas reemplazaron las iglesias primitivas, "de prestado" o provisionales con las que se había materializado, treinta años atrás, la fundación de las diócesis de Nueva España. Se empezará por hablar de ellas no solo por ser las sedes definitivas de los obispos, sino porque, al igual que en el Occidente europeo, fueron obras constructivas de largo plazo y puntas de lanza de proyectos históricos, sociales y urbanos. Históricos porque supusieron una realización en etapas sucesivas y en un tiempo largo; cada catedral alcanzó un momento de consolidación que permitió su continuidad en el tiempo. Sociales, porque cada iglesia dio lugar, en torno suyo, a la organización de numerosas personas, grupos y cuerpos; sin des-

entenderse de la población autóctona a la que pretendieron reducir a un cristianismo no segregado de la "república de españoles", las catedrales se orientaron de preferencia al resto de los grupos sociales. Finalmente, los proyectos catedralicios son urbanos porque las sedes episcopales fueron centros de poder y prestigio específicamente citadinos; en ellos, las autoridades seculares urbanas se esforzaron a menudo por hacer culminar la construcción de las catedrales; al hacerlo en nombre del monarca se enaltecían a sí mismas, tanto como a la "república".

La de Mérida de Yucatán fue la primera "fábrica" en ser terminada, en 1598. En ello desempeñaron un papel relevante los capitanes generales de esa provincia, quienes por entonces dependían aún directamente del rey. Encabezaban una sociedad gobernada por señores indios, encomenderos y frailes. Si se la compara con las catedrales de Nueva España central, el edificio meridano es de proporciones austeras y modestas, pues carece de capillas. No obstante, esa iglesia alcanzó una unidad artística de gran simplicidad. Le siguió en tiempo la catedral de Guadalajara, dedicada en 1618 gracias sobre todo a los gobernadores de la Nueva Galicia, presidentes de su real audiencia. Sin embargo, la rapidez extrema de la empresa dio pronto lugar a importantes y numerosas obras de reconstrucción, sin hablar de un sinfín de reparaciones menores. Por ejemplo, para finales del siglo XVII aún carecía de una sacristía digna.

Distinta suerte corrieron las sedes de las tres diócesis centrales, las de mayor jerarquía del virreinato: con sus cimientos echados entre 1563 y 1573, la catedral metropolitana de México no pudo ver habilitadas las áreas para el culto, ni cerrada la mayoría de sus bóvedas antes de 1656; los esfuerzos del virrey duque de Alburquerque se vieron coronados con la consagración de la iglesia el 2 de febrero de aquel año. Luego de su traslado desde Tlaxcala, y al parecer comenzada ya la fábrica definitiva en 1575, la catedral de la Puebla de los Ángeles avanzó de manera irregular hasta 1626, momento en que se suspendió la concesión de recursos para la obra por parte de la Corona; luego de casi una década de suspensión y de suma lentitud de los trabajos, la porfía del obispo Juan de Palafox la llevó a término hasta su consagración en abril de 1649. Dos razones explican el arranque

tardío de la catedral de Michoacán: un doble traslado de sede, de Tzintzuntzan a Pátzcuaro y de esta última ciudad a Valladolid (hoy Morelia), en 1580, y la muy lenta forja de su aparato administrativo y contable. En 1621 se pretendió dar inicio a los trabajos de la iglesia definitiva, pero hubo que esperar hasta 1660. En Valladolid no hubo autoridad secular alguna que se esforzara en acelerar la fábrica; mas una vez iniciada, el ritmo de construcción no fue igualado por ninguna otra iglesia.

De las catedrales primitivas, fue la de Oaxaca la que al parecer padeció mayor número de inclemencias, debido sobre todo a los temblores de tierra. Su edificio definitivo, cuya nave central presumiblemente hubo de alargarse, no pudo ser abierto al culto antes de 1640. El que ahora se admira, de proporciones reducidas en comparación con otras iglesias, data del segundo tercio del siguiente siglo. Finalmente, a iniciativa de los gobernadores de la Nueva Vizcaya, se erigió la diócesis en 1620 con sede en Durango. Pero allí no hubo catedral definitiva en construcción sino a partir de finales del siglo XVII.

CATEDRALES EN CIERNES

Tenemos, pues, que entre 1565 y 1640 las iglesias catedrales eran grandes obras abiertas, en grados diferentes de construcción. Es ésta una imagen que refleja los problemas, contradicciones y situación que aquéllas debieron afrontar para acabar de consolidarse, pocas décadas más tarde.

En razón de la centralidad de las sedes diocesanas, por derecho la mayor parte de las rentas decimales, tenía como destino la iglesia catedral. Porciones no despreciables de esa renta contribuyeron al proceso constructivo: lo hicieron los dos novenos del rey, cuya concesión cada determinado número de años debía ser negociada con el rey por cada iglesia; en el caso de algunas catedrales, la Corona mandó incluso suprimir una canonjía para emplear su caudal en la fábrica; pero también llegó a ordenar el Consejo de Indias, por épocas, que una parte de la cuarta episcopal y de la capitular de diezmos contribuyesen a ese efecto. Así que, materializar los edificios definiti-

vos dependió en buena medida de la recaudación anual de esa renta entre la población hispanizada de los vastos territorios diocesanos, españoles, criollos, negros, mestizos y demás "sangres mezcladas". Pero también dependió de la eficiencia alcanzada por cada catedral en la administración del diezmo.

La administración del diezmo supuso una verdadera conquista de las zonas sujetas a su recaudación. Esto quiere decir que, según la época y hasta donde lo permitieran los sistemas de recaudación (por administración directa o mediante arrendamiento al mejor postor), el cabildo catedral dispuso de elementos de una geografía administrativa que llevaba registro de los causantes y de la ubicación de sus propiedades, así como del nombre y número de personas que tomaban en alquiler o en subarriendo tierras en las haciendas. Por el hecho de arrendar y de obtener su propia producción, distintos tipos de medieros y terrazgueros se constituían en causantes adicionales del pago del diezmo. Había, por lo tanto, que irlos siempre agregando en las oficinas de la catedral. Las diferentes reformas o arreglos de esa geografía diocesana fueron también un medio por el cual las catedrales estuvieron al tanto del número de aglomeraciones que surgían en el obispado: ciudades, villas, pueblos, ranchos, sitios, puestos y hasta pegujales de labranza; dicho de otra manera, en las catedrales se fue teniendo conocimiento del proceso de poblamiento hispánico de los territorios. No es pues, posible, entender el diezmo fuera del contexto histórico, geográfico y administrativo del obispado en que se recaudaba. De ahí que la construcción de cada catedral presente su propia cronología y siga ritmos muy diferenciados.

Cabildos incipientes

Si el diezmo resultó primordial para las catedrales, el cabildo lo fue más aún. Recordemos que sobre este cuerpo colegiado de clérigos recaía la gestión de la iglesia. Los obispos iban y venían o morían al cabo de algunos años de gobierno; las gestiones episcopales duraderas fueron raras en la época aquí comprendida. El cabildo, en cambio, permanecía. En su seno se forjaban, heredaban y transmitían

tradiciones de diversa índole. Una de ellas fue la del oficio divino, que hacía del cuerpo una comunidad orante. En su centro estaban las horas canónicas, pero también la organización y celebración del culto de la catedral, mismo que no se limitaba al recinto de ésta, sino que incluía el que se practicaba en las calles. Era el oficio, en última instancia, el que justificaba el beneficio en que consistían las prebendas o cargos del cabildo. Aun cuando el número de prebendas se hallaba estipulado en el documento de erección de cada diócesis, éste dependió en realidad de que hubiese rentas suficientes con qué dotarlas, razón por la cual el número total de prebendas previsto no se completó sino de manera tardía según la sede de que se tratara. Las catedrales más pobres llegaron incluso a tener que depender, en momentos de urgencia, del préstamo de ornamentos y de alhajas para el culto de parte de las iglesias conventuales de las órdenes religiosas.

Señal indiscutible de mejora en los haberes fue el momento a partir del cual, con prebendas relativamente bien pagadas, los capitulares pudieron asegurar la residencia en el coro de su iglesia; otra señal, aunque ésta de asentamiento y autoridad, fue el establecimiento de las primeras canonjías de oficio (doctoral, magistral, de Escritura y penitenciaria). En la etapa aquí considerada éstas se fundaron y empezaron a concursarse por oposición, en las iglesias de Puebla (1597), México (1609-10) y Valladolid (1635). Gracias a ellas se acrecentó el intercambio de prebendados entre las sedes diocesanas, al tiempo que aumentaba el número de aspirantes criollos.

Un sustrato no menos importante de la identidad capitular radicó en una mística de fundación, fincada generalmente en la advocación titular de la catedral. Por ejemplo, la Asunción de la Virgen en México, la Inmaculada Concepción en Puebla o Jesús Salvador en Michoacán. Dicha mística podía igualmente fincarse, tarde o temprano según la diócesis, en el legado espiritual del primer obispo, como por ejemplo, fray Bartolomé de las Casas en Chiapas, don Vasco de Quiroga en Michoacán, Francisco Marroquín, en Guatemala o Francisco Toral en Yucatán. Se trataba de la simiente de un patrimonio original que en principio debía dar consistencia y cohesión tanto al cuerpo capitular como a la Iglesia diocesana a lo largo de los siglos. Sin embargo, para asumir esa mística de fundación como in-

grediente de un espíritu de cuerpo, antes fue preciso que las finanzas alcanzaran un mínimo de estabilidad. Fue también imprescindible que los miembros del cabildo adquiriesen un fuerte sentido de colegialidad. Sin él no era posible una transmisión fluida de saberes, de criterios y de modos de gestión de índole litúrgica, administrativa, contable, artístico-plástica y artístico-musical.

De esto se sigue que los cabildos primitivos no hayan podido garantizar una gestión continua y permanente. Es cierto que en el último tercio del siglo XVI las catedrales experimentaron un desarrollo importante, pero en algunas sedes, sobre todo las de cabildo poco numeroso, era común que las reuniones capitulares fueran muy escasas y que los canónigos no residieran en su diócesis. Las diócesis en Nueva España eran inmensas, hasta diez veces más grandes que en España. La penuria económica ocasionó que durante las sedes vacantes, el propio cabildo asignara a algunos de sus miembros la cura de almas de alguna parroquia pingüe, como fue el caso en Michoacán, Jalisco y Guatemala. Esta situación se prestaba, desde luego, al fomento del clientelismo entre los prebendados, así como al surgimiento de diferendos judiciales entre ellos y los principales curas párrocos beneficiados.

Rentas catedralicias y diocesanas

Subyacía la cuestión de si las catedrales concentraban la mayor parte de las rentas decimales o si compartían una porción de ellas con las principales parroquias en villas y ciudades de españoles. A partir de 1566 el número de curas cuya paga dependiera antes del diezmo, se redujo en provecho del clero de las catedrales y de las parroquias de éstas. Sin embargo, desde el último tercio del siglo XVI ciertos curas párrocos ganaron litigios a su catedral y consiguieron que las reales audiencias les asignaran una parte de la gruesa o masa de diezmos conocida como "cuatro novenos", equivalente a 22% del total colectado en su territorio o demarcación parroquial. En el documento normativo de erección de las diócesis se había previsto que con esa porción se erigieran beneficios simples, es decir, que no suponían

administración o cura de almas –como las sacristías–, a efecto de enriquecer las expresiones del culto. Sin embargo, en derecho tales beneficios solo se podían disponer si el monto respectivo de diezmos por localidad lo permitía al irse incrementando la gruesa de cada obispado. No obstante, a partir de la década de 1570, se cumpliese o no con aquella condición, los curas implicados litigaron. Muchos ganaron los pleitos a su sede diocesana. Para el año 1630 la catedral de Puebla pagaba "cuatro novenos" a los curas de Veracruz y de Atlixco; la de Oaxaca al de Coatzacoalcos; la de México los pagó por algún tiempo al cura de Pánuco, pero después no los pagó más a nadie; por su parte, la catedral de Guadalajara debía pagar cuatro novenos de diezmos a los curas de Santa María de los Lagos, Aguascalientes, Zacatecas y Fresnillo. El obispado de Michoacán llegó a contar con el mayor número de ciudades, villas y pueblos de españoles de Nueva España: en 1640 su catedral pagaba cuatro novenos en León, Silao, Irapuato, Salamanca, San Miguel el Grande, Zamora, Colima y Zacatula.

Las catedrales de Valladolid y Guadalajara llegaron, de hecho, a argumentar que una de las causas de sus atrasos en materia de rentas y de fábrica material era el pago anual de esa porción de los diezmos que debían hacer a los curas beneficiados de los lugares mencionados. Pero la situación en Michoacán podía haber sido más grave todavía, si a la lista de lugares se hubiesen añadido Celaya, Salvatierra, Zinapécuaro y Acámbaro. No ocurrió, dado que en estos últimos sitios la administración de las almas estaba a cargo de los frailes doctrineros de San Francisco. Esta circunstancia basta para descartar del caso michoacano, y acaso también del neogallego, una secularización temprana de doctrinas como la que tuvo lugar en 1640-1641 en la diócesis de Puebla. Ella habría seguramente acarreado nuevos litigios por parte de los curas sustitutos, deseosos de verse asignar, como sus homólogos décadas antes, aquella porción decimal.

En otro orden de cosas, es preciso reiterar que en la primera mitad del siglo XVII la lejanía, las distancias y la lentitud administrativa prolongaron por doquier los periodos de sede vacante. Además, según vimos, en muchas de las sedes las gestiones episcopales no fueron duraderas. Por si fuera poco, los obispos se quejaban de falta

de autoridad efectiva no solo hacia afuera de sus iglesias, es decir ante el virrey, los gobernadores o las poderosas órdenes religiosas, sino sobre sus propios cabildos catedrales, casi siempre mal avenidos. La falta de consenso y de cohesión en estos cuerpos, así como su enfrentamiento con los obispos sobre todo en razón de la desavenencia capitular con los vicarios-provisores que aquéllos imponían, fueron problemas típicos y crónicos de las iglesias.

Antes de los años de 1620 fue muy difícil intentar una reorganización general por lo que hace a una administración más racional de las rentas eclesiásticas, a una conducción unificada del culto y a avances significativos en la fábrica de las iglesias definitivas, al menos en las diócesis centrales. En esas condiciones los virreyes, favorables a las órdenes mendicantes, lograron neutralizar los ímpetus políticos de los obispos, salvo casos excepcionales como el del marqués de Gelves, a cuya caída en 1624 contribuyera el arzobispo de México. La publicación autorizada del tercer concilio provincial debió esperar de hecho hasta 1622, como veremos un poco más adelante. Mientras que los virreyes buscaban ante todo poner por efecto las políticas fiscales y de defensa militar orquestadas por la Corona desde España, la mayoría de los prelados fincaron su presencia en los intereses de las élites criollas, mismos que defendieron acaloradamente ante aquéllos. Por lo tanto, se arraigaron mucho más a Nueva España. También hicieron los obispos todo lo posible por dinamizar el tránsito de prebendados entre las iglesias en razón de las promociones de que eran objeto. Un par de arzobispos de México (Pedro Moya de Contreras y fray García Guerra) llegaron a ocupar en esta época, de manera interina durante cerca de un año, el cargo de virrey. Sin embargo, ninguna de esas gestiones logró inclinar de manera permanente la balanza del poder a favor de las catedrales y de sus cabildos.

Las sedes diocesanas y el virrey

La implantación y evolución de los cabildos presentó a los virreyes un problema creciente de control político; sobre todo a medida que las relaciones de las iglesias entre sí –difíciles en un primer

momento por pleitos de límites diocesanos–, permitió los inicios de una verdadera concertación entre ellas. En 1624 comenzó en la corte de Madrid un largo litigio mediante el cual las principales catedrales de Indias, coludidas, sumaron esfuerzos en los 30 años siguientes para lograr que algún día las órdenes religiosas –no solo las mendicantes, sino también la Compañía de Jesús– les pagasen diezmo por concepto de la producción de las haciendas cada vez más numerosas que sus provincias iban adquiriendo ya por compra, ya por donación. Los religiosos se resistían a efectuar dicho pago arguyendo exención mediante privilegios pontificios. Antes de 1624 las pocas catedrales que pudieron costearlo echaron mano de su propio procurador o al menos de un solicitador en la corte del rey, de acuerdo con su grado de evolución y con sus rasgos locales más característicos.

Es interesante destacar que los contactos crecientes entre las catedrales de Nueva España, y de éstas con las principales del resto de las Indias, se hallaron fincados en un presupuesto histórico jurídico que dio a esos contactos aún mayor solidez: a saber, que el carácter reciente de la fundación de las iglesias indianas a raíz de la conquista en nada contradecía la legitimidad inmemorial que heredaban de las costumbres y del derecho de las catedrales castellanas. De ahí que, a pesar de tratarse de proyectos en ciernes del Nuevo Mundo, sus argumentos jurídicos alcanzaran una densidad consecuente con la antigüedad esgrimida, además de un peso moral y una repercusión política considerables. Ello acentuó en adelante la concepción, por parte de obispos y cabildos, de los dominios americanos de la monarquía como continuación de los reinos peninsulares y de la Iglesia diocesana como su guía y uno de sus agentes predominantes. Sirva de ilustración a esta creencia el hecho de que la serie de grandes catedrales peninsulares: Toledo, Sevilla, Salamanca, Granada y Jaén, rematada en Valladolid, se prolongó en Hispanoamérica sin solución alguna de continuidad en términos del diseño de plantas, de la contratación de maestros y de la circulación de los modelos arquitectónicos prestigiosos.

Con una visión del conjunto y del contexto de las catedrales de Nueva España, el virrey conde de Monterrey (1595-1603) aconsejó

a la Corona el nombramiento de un gobernador en cada iglesia para resolver los conflictos característicos de los periodos de sede vacante, sobre todo la pugna entre diversas facciones del cabildo. Pero, a diferencia de algunos obispos que proponían la misma solución, el conde sugirió que la designación de dicho gobernador dependiera del virrey o en su defecto del concurso del virrey con la audiencia. Nótese, por un lado, la intención de reducir la injerencia de los cabildos catedrales. Pero también la de prescindir de los obispos en el nombramiento del gobernador eventual. En realidad el vice patrono se postulaba como el elector principal aunque, consciente de que Madrid no toleraba la acumulación de poderes en una sola autoridad, no excluía del todo a la audiencia.

El remedio de los problemas de obispos y cabildos debía incluir matices regionales según la catedral de que se tratara. Es precisamente aquí donde se ve que la situación de las iglesias catedrales entrañó para la autoridad central de Nueva España un problema de control político. El caso de México, advirtió el conde de Monterrey al monarca, no debía admitir aquella solución, pues la catedral metropolitana tenía al virrey y a la audiencia a unos cuantos pasos. No solo eso, sino que en ella las prebendas eran más pingües y había en su cabildo más letrados gracias a la Real Universidad. Solo hasta el último tercio del siglo XVII superaría la catedral metropolitana la mediatización virreinal que malogró toda reforma tendiente a consolidar el poder de los arzobispos y el espíritu de cuerpo del cabildo.

Por su parte, la Puebla de los Ángeles "participa de estas comodidades aunque poco", señalaba el virrey. Esto no sería tanto a causa de la cercanía de esa ciudad respecto de la de México, sino sobre todo a que las rentas de la diócesis de Puebla-Tlaxcala eran las más cuantiosas de Nueva España; pero también a que su clero secular era más numeroso y estaba más arraigado que en otros obispados. Ciertamente, en él se daban las condiciones para que eventualmente un prelado, imbuido de poderes extraordinarios de la Corona, intentara consolidar algún día el proyecto histórico diocesano contra viento y marea, es decir, enfrentando al virrey, a su burocracia y a las órdenes religiosas. Sería éste el caso del obispo Palafox.

En cambio, "Michoacán y Oaxaca y otras partes, yo entiendo que padecen mucho", decía el conde de Monterrey, aludiendo a la conflictividad en los cabildos y a las diferencias entre éstos y los obispos (diferendos en torno de proyectos episcopales no compartidos, manejo de las rentas eclesiásticas, castigo de excesos disciplinarios, etc.). El conde concluyó que la raíz del mal estaba en que los capitulares de aquellas sedes "viven en lugar pequeño, desviados de la presencia del virrey y de la Audiencia". Efectivamente, en julio de 1626, por ejemplo, una mayoría de capitulares detractores de su obispo en la catedral de Valladolid, acudió en pleno a la corte de México a quejarse de su prelado con el virrey. La apreciación de este último parecía justa. A diferencia de sus diócesis vecinas de México y Guadalajara en las que había virrey o gobernador más real audiencia, en Michoacán y en Oaxaca las autoridades seculares decaían en jerarquía. No era sorprendente que los problemas se recrudecieran allí durante las sedes vacantes.

La solución preconizada por el conde de Monterrey no parece haber tenido éxito. Fuera de alguna real cédula en que se reprendió a los cabildos, no se introdujo cambio alguno. Al final, se llegó a la decisión de dejar las cosas como estaban. Ello implicó apostar por una política de contrapesos mutuos a largo plazo. Tanto en el Viejo como en el Nuevo Mundo, el sistema español de gobierno dependía de la interacción de varios cuerpos o instituciones que reajustaban constantemente sus relaciones para mantener un equilibrio precario.

Los virreyes no pudieron, entonces, permanecer indiferentes ante las catedrales. Al presentar al monarca la situación de un cabildo eclesiástico en particular, solían valerse de la comparación entre las iglesias. De la misma manera, en las relaciones de candidatos al episcopado que enviaban al Consejo de Indias, compararon entre sí a los obispados a medida que se iban definiendo los criterios de la promoción del clero catedral a lo largo y ancho de los dominios indianos. Pero también se perfilaba una escala de prestigio, una jerarquía entre las diócesis que estimuló el tránsito de prebendados entre una y otra iglesia. Dos elementos contribuyeron a fijarla: la antigüedad de la fundación y sobre todo la importancia de las ren-

tas. El lugar ocupado por cada catedral en esa jerarquía llegó a constituir una verdadera prenda para los cabildos como cuerpos y para sus miembros en particular. En 1602 eran las catedrales de Puebla y México, en ese orden, las más ricas y antiguas. La de Michoacán venía en tercer lugar en cuanto a prestigio para las promociones. La diócesis de Guadalajara, con rentas bastante inferiores, se extendía sobre las enormes provincias de Nueva Galicia y Nueva Vizcaya. La erección del obispado de Guadiana o Durango en esta última provincia, a partir de 1620, significó de hecho un cercenamiento para aquella iglesia. A pesar de su cortedad de rentas, el clero de Oaxaca se beneficiaba de la cercanía e influencia de Puebla. Finalmente estaría Guatemala y, por último, Yucatán.

Un elemento fundamental para el asentamiento de cada una de las catedrales radicaba en que compartieran un ordenamiento jurídico; esto es, una serie de normas comunes dictadas por los obispos en concilio y ratificadas por el rey.

5. EL TERCER CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO

El tercer concilio provincial mexicano, al que se ha hecho alusión, creó la legislación más importante que tuvo la Iglesia novohispana durante el periodo colonial y gran parte del siglo XIX. Celebrado en 1585, produjo un sólido cuerpo legal donde los obispos recogieron las normas dictadas en el concilio ecuménico de Trento, una muy variada legislación peninsular y americana, así como una tradición de reforma pre-tridentina. A diferencia de los anteriores concilios, y del que le seguiría, los decretos del tercero fueron los únicos que se publicaron con sanción real y pontificia. Además, en ellos se decretaron como revocadas todas las constituciones provinciales previas no renovadas e insertas en él. Por otra parte, su jurisdicción se extendió por diecisiete diócesis, pues a más del arzobispado de México y sus iglesias sufragáneas, se mandó observar en el arzobispado de Manila y sirvió de ejemplo, al lado del tercer concilio de Lima (1582-1583), para la legislación de otras provincias eclesiásticas de las Indias.

LOS OBJETIVOS DEL CONCILIO

El objetivo del tercer concilio fue adaptar la legislación de la Iglesia mexicana a los dictados tridentinos y atender a los cambios que se habían operado en la sociedad y la política novohispana en los últimos veinte años. Como se vio en el capítulo anterior, el primer concilio provincial celebrado entre junio y noviembre de 1555, había tenido por objetivo formalizar y dar orden jurídico a la recién creada provincia eclesiástica mexicana y, el segundo –reunido del 15 de agosto a finales de octubre de 1565–, jurar el concilio de Trento y adaptar y confirmar los estatutos del primero, tratando de subsanar su falta de aprobación. Sin embargo, solo había mediado un año entre la jura de Trento y el segundo concilio, y ni éste ni el primero fueron ratificados por el rey o el papado, por lo que la legislación de la Iglesia mexicana no se había adaptado cabalmente a los dictados ecuménicos. Así, éste sería el objetivo principal del tercer concilio provincial.

La tarea no resultaba sencilla, pues Trento no se había propuesto tratar de modo expreso los problemas que para el cristianismo había creado el descubrimiento de América y, si bien algunos asuntos dogmáticos y de orden práctico y moral relativos a las Indias salieron a relucir en las deliberaciones, en realidad no había un interés puntual por la organización de la Iglesia de ultramar. Así, las normas dictadas en Trento se compusieron en función de la situación imperante en Europa e incluso, algunas de ellas, remitían a un orden ideal de la Iglesia, por lo que se dificultó aún más que se observara en América. Tal es el caso de los seminarios conciliares que se ordenaron establecer pagados de las rentas eclesiásticas de cada obispado, sin considerar que en Indias pocas eran las catedrales que en el siglo XVI contaban con rentas suficientes para ello y en las ciudades apenas nacientes los hospitales, las congregaciones y las comunidades eclesiásticas eran pobres o inexistentes, mientras la gran mayoría de la población, la indígena, no pagaba diezmo.

Otro de los problemas para adecuar la legislación provincial a los dictados del concilio de Trento era que éstos rompían con algunas de las prácticas heredadas de la Península que se habían adoptado

desde los primeros años del establecimiento de la Iglesia en Indias. En ese caso estarían algunas de las normas relativas a los cabildos de las catedrales, los cuales de acuerdo con la legislación tridentina ahora debían quedar más firmemente sometidos a la jurisdicción de los obispos y responder a nuevas formas de control. Finalmente, el aspecto más conflictivo para hacer observar las normas del concilio de Trento fue que éstas planteaban dejar de lado muchas de las soluciones, que en un tiempo se habían considerado como las mejores, para los problemas concretos que planteaba la evangelización en Indias, tal como las extensas facultades y la independencia que se había dado a los frailes para cumplir con la tarea evangelizadora.

Es verdad que el concilio ecuménico había otorgado a los obispos amplios poderes para que pudiesen llevar a cabo la reforma de sus iglesias y sometieran a los distintos cuerpos sociales a su jurisdicción, valiéndose de los concilios provinciales. Sin embargo, ese margen de acción era relativo, pues la legislación provincial debía estar en armonía con las normas ecuménicas, sin normar más allá de ellas, contradecirlas u omitirlas. Además, en la práctica, el poder de los obispos estaba sujeto a todas las regulaciones derivadas del patronato real.

A pesar de aquellas limitaciones, el tercer concilio mexicano se dio a la tarea de enmarcar la legislación provincial en los dictados tridentinos, así como revisar y ajustar la reglamentación previa a los cambios que se estaban operando en la sociedad y la Iglesia. Para ello el arzobispo Pedro Moya de Contreras convocó a sus obispos sufragáneos de Michoacán, Guatemala, Tlaxcala, Yucatán, Nueva Galicia, Oaxaca, Chiapas, Filipinas y Verapaz. Si bien los tres últimos no pudieron asistir, el resto se reunió en la ciudad de México entre enero y octubre de 1585. Además de los obispos, asistieron representantes de los cabildos catedralicios y los provinciales de las órdenes religiosas y, junto a ellos, los oidores de la real audiencia Pedro Farfán, Lope de Miranda, Valdés de Cárcamo y Céspedes de Cárdenas. El virrey, por su parte, había recibido instrucciones precisas del rey para atender al desarrollo de las reuniones y cuidar la conservación de su patronato, pero llegó a Nueva España cuando éstas ya habían empezado, por lo que ocuparía su lugar en calidad de virrey interino el mismo arzobispo Moya de Contreras.

LAS FUENTES Y EL CONTENIDO DEL TEXTO CONCILIAR

El texto del tercer concilio provincial se compuso de un total de 568 decretos, los cuales se nutrieron de las inquietudes religiosas, sociales y políticas del momento, así como de una muy variada legislación. En efecto, una gran colección de normas conciliares, tanto hispanas como americanas, fueron utilizadas para redactar el tercer concilio, pues, con ser distintas, muchas diócesis compartían problemáticas similares, debido a que sus prelados aspiraban a iguales prerrogativas y, sobre todo, porque resulta indudable que toda aquella legislación se unía en un mismo afán de reforma condensado en el concilio de Trento o inspirado en él.

Esas influencias, son del todo claras en la diversidad de citas al pie de los decretos del texto del tercer concilio, en las cuales se pretendieron fundamentar las nuevas normas provinciales. Entre ellas se encuentran referencias al primer concilio mexicano, alusiones a la legislación de la iglesia de Granada y al tercer concilio de Lima y, por supuesto, al concilio de Trento. A aquellos se suman diversas citas a cédulas reales y leyes castellanas, en particular a los libros de la llamada *Nueva Recopilación de Castilla*, así como variadas referencias a documentos papales, entre los cuales destacan los motu proprio, bulas e indulgencias de Pío V (1566-1572) y Gregorio XIII (1572-1585), entre otras autoridades, sínodos, concilios y libros bíblicos. Al incorporar esas citas al pie de los parágrafos del concilio, los obispos reunidos en la asamblea mexicana pretendieron dar sustento a sus normas, no solo en el texto tridentino, sino también en una tradición de reforma anterior al concilio ecuménico, en una muy novel actividad legislativa propiamente diocesana, así como en normas reales y papales, entre otras fuentes de derecho de muy diverso orden.

Al lado de esa legislación fueron considerados escritos y memoriales que dieron voz a muy distintos sectores, grupos e individuos de la sociedad novohispana, pues durante la apertura del concilio se hizo una invitación general a presentar peticiones, sugerencias o preguntas a la asamblea de los obispos. Entre esos documentos destacan los memoriales del jesuita Juan de la Plaza, consultor del concilio mexicano y, quien, a su vez, participó en las reuniones del

tercero limeño; los de fray Pedro de Feria y Domingo de Salazar, obispos de Chiapas y Filipinas; el del catedrático de la universidad de México Hernando Ortiz de Hinojosa, quien era teólogo y consultor del concilio, y los del franciscano Jerónimo de Mendieta, entre otros. Los temas de los memoriales, las consultas y dudas presentadas al concilio son diversos pero sin duda los relacionados con las problemáticas propias de la evangelización indígena ocupan el lugar más importante; varios fueron también los relativos a la vida y conducta de los clérigos, pues de ellos dependía la salvación de las almas y, entre otros temas, fueron motivo de reflexiones las políticas de la Corona, como la Ordenanza del Patronato, el repartimiento y la encomienda.

Con aquél conjunto de inquietudes y normas se compusieron las disposiciones del concilio, organizadas en cinco libros con diferente número de títulos y capítulos. El libro primero inicia con la profesión de la fe, su predicación y la enseñanza de la doctrina cristiana. A ello le siguen decretos relativos a la autoridad de las normas conciliares y los mandatos apostólicos y, a continuación se trata sobre el orden sacerdotal, la vida y costumbres de los que se habían de ordenar, las formas a seguir para impartir el resto de los sacramentos y la manera en que los fieles los debían recibir. El libro termina con una extensa normativa que atañe a la conducta de los clérigos y los oficios de jueces ordinarios, vicarios, fiscales, notarios, alcaldes y ministros en general. El libro segundo se refiere a los tribunales eclesiásticos, así se legisla principalmente en torno a los juicios, testigos y pruebas, sentencias apelaciones y jueces. El libro tercero, el más extenso de todos, tiene como común denominador la jurisdicción episcopal, pues todos sus mandatos están directamente vinculados al ejercicio de ella. Se compone de normas sobre los deberes y obligaciones del obispo, el cura párroco, los beneficiados de las iglesias y los clérigos en general, a lo que se añade un título sobre clérigos regulares y monjas; también se legisla sobre los bienes de las iglesias y las fundaciones, testamentos, diezmos e inmunidad eclesiástica; por último se atiende a las formas de lleva a cabo los oficios divinos e impartir los sacramentos del bautismo y la eucaristía, así como a la veneración debida a santos y reliquias. El libro cuarto está dedicado en su to-

talidad al sacramento del matrimonio y, finalmente, el quinto trata de las formas de proceder de la justicia eclesiástica, así inicia con decretos sobre la visita episcopal, a los que le siguen otros donde se detallan las penitencias, prohibiciones y penas para delitos como la calumnia, la simonía, la herejía, la usura, las injurias y el concubinato y, para terminar, se reglamenta sobre la confesión y la absolución.

Como se puede apreciar en esa somera descripción, más allá de la administración de los sacramentos para la cura de almas, el centro del concilio fue el fortalecimiento de la jurisdicción episcopal sobre todos los miembros de la Iglesia y el pueblo. Así, se pasa de un libro a otro de la autoridad de las normas conciliares creadas por los obispos, a la descripción de sus tribunales y, de los ámbitos de la jurisdicción de esos tribunales a las formas de proceder para su ejercicio y, finalmente, a las penas y los delitos. Precisamente, una de las características fundamentales del tercer concilio fue que, siguiendo a Trento, pretendió el establecimiento de la Iglesia diocesana, esto es, centrada en la figura episcopal, lo cual dificultaría su publicación y aplicación, pues iba en detrimento de las libertades y excepciones de que gozaban distintos cuerpos de la Iglesia.

Los conflictos por la publicación y acatamiento del concilio

Concluido el concilio se inició la lectura solemne de sus decretos en la catedral metropolitana el 18 de octubre de 1585 y, a continuación los obispos pretendieron poner en vigor la nueva legislación, sin embargo muchos fueron los problemas que a partir de entonces se suscitaron. Primero, la real audiencia confiscó el texto para enviarlo a la corte y obtener la aprobación del rey, pues tenía instrucciones para ello. Por su parte, los cabildos catedralicios de siete diócesis, incluida la de México, solicitaron que la nueva legislación se suspendiera, ya que a más de las frecuentes censuras y penas impuestas, muchas de sus normas iban en contra de sus intereses; unas anulaban privilegios de los que solían gozar por costumbre, otras afectaban su autoridad y prerrogativas, y algunas más implicaban el incremento de sus obligaciones. Como los canónigos, diversos clérigos presbíteros se sin-

tieron agraviados por diversas las expresiones del concilio que iban en desdoro de su imagen, al suponerles capaces de delitos y acciones indecentes, lo cual –según dijeron– había provocado que el pueblo murmurara y se mofara de ellos; y es que, por ejemplo, como si se tratara de una costumbre, el concilio les prohibía el uso de arcabuces o llevar a indias en las ancas del caballo con el pretexto de ser necesarias para que hicieran las tortillas. Con igual interés por detener el concilio los representantes de las órdenes de San Francisco, Santo Domingo y San Agustín se dirigieron a la península y a Roma. En su caso, pretendían evadir la jurisdicción del obispo sobre las parroquias y continuar administrando los sacramentos a los indígenas bajo la sola autoridad de los superiores de sus órdenes.

A esos conflictos, se sumarían las disputas entre el rey y el papado por supervisar la aplicación de Trento en los concilios provinciales. De hecho, desde 1582 el papa había peleado y ganado frente al rey que los decretos de todos los concilios fuesen enviados a Roma para su revisión por la Congregación de cardenales e intérpretes del concilio y su confirmación por la Santa Sede. Por ello, mientras la audiencia de México mandaba el concilio a Madrid, los obispos, por su parte, nombraron un representante para que se dirigiera a Roma a gestionar su aprobación, en un intento, quizá, de apurar y asegurar la venia real al presentar el texto ante una autoridad en competencia. Con todo, no tuvieron éxito, pues si bien el concilio fue revisado en Madrid en 1586, obtuvo breve confirmatorio de Sixto V en 1589 y, finalmente, fue autorizado por el Consejo de Indias en 1591, no recibió licencia del rey para ser impreso sino hasta 1621, esto es, 36 años después de haber sido promulgado en la catedral de México.

Para 1621, cuando la licencia de impresión se otorgó, en la península, el Conde-Duque de Olivares –quien dirigió la política durante buena parte del reinado de Felipe IV– daba inicio a una serie de reformas económicas y de la estructura institucional de la monarquía, así como sociales y morales, en las que, por supuesto, se encontraba incluida América, importante sostén económico de la monarquía. Como parte de esa política de renovación, se atendió al fortalecimiento de la Iglesia diocesana en Indias al impulsarse, entre 1621 y 1627, la celebración de concilios en todas las provincias ecle-

siásticas, a los cuales se aunarían diversos sínodos diocesanos. Así, en 1621 se redactaron las cédulas que serían enviadas a Filipinas con las instrucciones necesarias para la celebración del primer concilio de la provincia eclesiástica de Manila y otras para Santo Domingo, que celebraría el primero de los suyos entre 1622 y 1623. Dos años después, en 1625, a aquél seguiría el de la provincia eclesiástica de Santa Fe, del Nuevo Reino de Granada y, para 1627, otro provincial más se llevó a cabo en la provincia de La Plata, creada en 1609.

Junto a la promoción de concilios provinciales, la Corona insistió en que todas las diócesis americanas celebraran sínodos diocesanos, pues el descuido y omisión existente hasta entonces en estas materias no debía ser –escribió el rey–, consecuencia para pensar que los prelados estaban libres de convocarlos. Así, ordenó a sus virreyes que todos los años escribieran cartas a los arzobispos y obispos para llevar a cabo los sínodos. En el marco de ese nuevo impulso para dotar de legislación a las iglesias de ultramar, se otorgó la licencia de impresión del tercer concilio mexicano, el cual se envió junto con el tercero limeño, al resto de las provincias para que sirvieran de base. Finalmente, también en 1621, se expidió una cédula real donde se ordenó que debía cumplirse inviolablemente lo dispuesto en el concilio mexicano, según y cómo en él estaba ordenado y, otra más del mismo año, mandó que todos los curas y doctrineros tuviesen en su poder los decretos y resoluciones del concilio; disposiciones que no serían fáciles de cumplir.

La cédula real donde se otorgó la licencia de impresión mandaba también al arzobispo de México, Juan Pérez de la Serna, que convocara un nuevo concilio, así como reuniones sinodales cada año. El nuevo concilio debía reducirse dijo el rey "solo a reformación de costumbres y providencia de cosas dispuestas por derecho", para lo cual se podrían ayudar del texto que ahora se iba a imprimir. No obstante, en Nueva España, las órdenes se interpretaron de forma distinta y lejos de obviar problemas, como se esperaba, generaron más.

A Pérez de la Serna no le interesaba llevar a cabo un nuevo concilio, ni siquiera un sínodo provincial, pues según señaló, sería innecesario imprimir el tercero si no se habría de ejecutar y, por otra parte, no había de donde pagar los gastos que generaría su celebración. Por el contrario, las órdenes religiosas, el virrey marqués de Gelves y el cabil-

do catedralicio de Puebla apoyaron la idea de otro concilio, pero no la impresión del tercero. Los frailes alegaron que la nueva celebración era del todo necesaria, pues además de ser una orden real, en Trento se había dispuesto hacer concilios provinciales cada tres años y ya habían pasado 36 desde la reunión del tercero; se habló también de lo distinto de los tiempos y de los problemas, lo cual ameritaba una nueva revisión. Por su parte, los capitulares poblanos dijeron que los decretos del tercer concilio contenían cosas nuevas e inusitadas que no habían sido consultadas con el sumo pontífice y que las quejas formuladas por los cabildos en 1585 no habían sido aun respondidas.

A pesar de los distintos argumentos, el punto central del debate sobre la publicación del tercer concilio radicaba en que el conflicto en torno a las doctrinas indígenas, sobre el cual había múltiples memoriales y cédulas reales –sin que hasta entonces se hubiese dicho la última palabra–, sería resuelto de un solo golpe en favor de los obispos. En efecto, en muchos de los decretos el tercer concilio refrendaba la autoridad y primacía de los obispos sobre la actividad parroquial llevada a cabo por el clero regular. Así, por ejemplo, se ordenó que sin tener examen y aprobación del obispo los frailes no podrían ser promovidos a órdenes, confesar ni ejercer el ministerio eclesiástico fuera de sus conventos y, entre otras disposiciones, dio facultad a los prelados para visitar las doctrinas e informarse de todo cuanto perteneciera a las iglesias, al culto divino y a la labor de cura de almas que realizaban los frailes.

A pesar de la oposición la tasa del primer ejemplar del concilio –es decir, el establecimiento oficial de su precio mínimo– se llevó a cabo el 7 de diciembre de 1622. El problema ahora sería su distribución entre toda la clerecía y su acatamiento, pues ya las órdenes religiosas habían advertido que aunque el texto se publicara no se les podía obligar a adquirirlo. Con todo el arzobispo consiguió una nueva cedula real donde se ordenó dar a cada provincia de religiosos tantos libros del concilio como conventos y casas tuvieran, descontándoles 38 reales por cada ejemplar del socorro que la Corona les daba para vino, aceite y hostias. Por supuesto, la medida solo enturbió aún más el ambiente y aumentó la resistencia para aceptar el texto conciliar.

Ahora bien, a las discusiones en torno al concilio se sumaron en esos años una serie de problemas políticos y sociales causados por las iniciativas de reforma económica y de la administración en Nueva España llevadas a cabo por el virrey. En el marco de esos conflictos, el gobierno arzobispal de Pérez de la Serna llegó a su fin de forma abrupta el 15 de enero de 1624. Como es sabido, aquél día, desde la azotea de las casas arzobispales, unos arcabuceros dispararon contra los soldados del palacio virreinal, y después una turba incendió y tomó el edificio. Mientras el virrey escapaba entre la muchedumbre para refugiarse en el convento franciscano de la ciudad de México, la audiencia tomó en sus manos el gobierno de la colonia, apoyada por el arzobispo Pérez de la Serna y por los vítores de la multitud amotinada: "viva la fe de Cristo, viva el rey y muera el mal gobierno".

A partir de ese día, el interés de la Corona de los Austrias porque los prelados de Nueva España celebraran concilios provinciales o sinodales, también terminó. Y es que, los sucesos de aquella mañana de enero demostraron cómo el poder episcopal podía fácilmente tornarse en contra de los intereses reales y desestabilizar el orden político de la colonia. Así, no era de esperarse que la Corona promoviera, como lo había venido haciendo, la observancia del tercer concilio o la celebración de nuevos sínodos, pues éstos solo afianzarían el poder de los obispos. De hecho, si bien en las provincias eclesiásticas de Santo Domingo, Santa Fe del Nuevo Reino y La Plata se llevaron a cabo concilios, ninguno de ellos recibió sanción real ni licencia de impresión. Todavía en 1627 el cabildo en sede vacante llevó a la audiencia la cédula donde se ordenaba la publicación y distribución del texto conciliar entre todos los doctrineros y curas de almas, pero nada se resolvió.

Hacia el final de nuestro periodo en los años 40, el obispo de Puebla y visitador general, Juan de Palafox, solicitó autorización para reunir un nuevo concilio provincial donde se pudiese dar solución a los problemas de las diócesis, pues señaló que el último ni se conocía ni se guardaba. En ese entonces también el obispo de Oaxaca, se lamentó de la ausencia de ejemplares del tercer concilio entre los doctrineros, motivo por el cual, en su momento, decidió apoyar a

Palafox y promover, junto con el obispo de Michoacán, la convocatoria para la celebración del nuevo concilio, aunque éste no se llevaría a cabo.

Así, por más que el tercer concilio mexicano se haya mandado guardar en la *Recopilación de leyes de los Reinos de las Indias*, "sin alterar ni mudar cosa alguna", y a los frailes se les hubiese ordenado tener ejemplares, sería el rey quien determinaría los tiempos y formas de aplicación de sus decretos a través de la expedición de cedulas reales. Y es que, como se señaló al principio, si bien Trento otorgó a los obispos amplios poderes para que pudiesen llevar a cabo la reforma de sus iglesias y sometieran a los distintos cuerpos sociales a su jurisdicción, en la práctica, su poder estaba sujeto a las regulaciones derivadas del patronato real y a las de su variante ampliada, el vicariato, que se desarrolló durante el siglo XVII, dando a los reyes cuantas facultades eran necesarias para regular todos los aspectos de la vida espiritual que incumbieran a la misión de la Iglesia indiana. Con todo, ello no limitaría las facultades del episcopado, antes bien, las desplegaría al servicio del rey. Las bases para el asentamiento de la Iglesia diocesana estaban dadas, y diversos fueron los medios de que se valieron los obispos para darle continuidad.

6. LOS CONVENTOS FEMENINOS

Una de las manifestaciones del creciente poder de los obispos fue sin duda la creación de instituciones destinadas a la protección de las mujeres. Beaterios, recogimientos, colegios y conventos respondieron a una misma necesidad, la de apoyar a una población "desvalida", pero al mismo tiempo su fundación se insertó en las pugnas de jurisdicción en las que se enfrascaron obispos y frailes.

De beateríos a monasterios

A pesar que desde fechas tempranas se solicitó al emperador Carlos V la fundación de monasterios para mujeres en Nueva España, la

Corona española consideró que un territorio de misión no necesitaba de mujeres enclaustradas, sino de seglares que se hicieran cargo de la catequización de las niñas indígenas. Por ello, la primera institución femenina fundada en la capital fue un beaterio, es decir, un espacio para mujeres sin voto que eran maestras y no estaban enclaustradas. Para abrirlo llegaron en 1531 varias beatas enviadas por la reina y fundaron la casa de la Madre de Dios para albergar a jóvenes indígenas nobles, pero conflictos con los franciscanos y con el obispo obligaron a transformar el beaterio. No fue sino hasta 1540 que fray Juan de Zumárraga, eludiendo todas las disposiciones reales en contra, abrió el primer monasterio femenino de la Concepción bajo la regla de las concepcionistas, orden de corte franciscano fundada por la reina Isabel la Católica. El obispo realizaba la fundación con base en los permisos que se habían dado para el beaterio de la Madre de Dios. El establecimiento tenía la intención de recibir a muchachas indias nobles, pero muy pronto se llenó de criollas. En adelante varias casas de este tipo y algunos recogimientos de mujeres fueron el antecedente para establecer una comunidad de religiosas en clausura, cuyo permiso de fundación por parte de la Corona llegó a menudo cuando ésta ya funcionaba como monasterio.

Después de la Concepción, otros siete establecimientos de la orden concepcionista se abrieron en la capital entre 1573 y 1625, y en ese lapso también se fundaron dos en Puebla y otros en Oaxaca, Mérida, Guatemala y San Cristóbal. A las concepcionistas siguieron en importancia las franciscanas que vivían bajo la regla de santa Clara y que, con el apoyo de la rama masculina de la orden, abrieron en este tiempo tres monasterios en la capital y otros en Querétaro, Puebla y Atlixco. Igual expansión y apoyo tuvieron las dominicanas (llamadas popularmente catarinas) cuya primera fundación se hizo en Oaxaca, ciudad donde esa orden se había asentado, pasando después, gracias a los frailes, a México, Valladolid, Guatemala, Guadalajara y Puebla; en esta última ciudad tuvieron incluso dos conventos. Las otras órdenes contaron con una presencia muy limitada en esta primera etapa: las carmelitas descalzas y las jerónimas solo tuvieron monasterios en Puebla y en México. Para mediados del siglo XVII funcionaban

en las principales ciudades novohispanas treinta y dos conventos de monjas. Tres cuartas partes de ellos se concentraban en la capital y en Puebla y tan solo nueve se distribuían en los extensos territorios del norte y del sureste.

Llama la atención que los ricos reales mineros del norte no poseyeran conventos de religiosas y que los potentados de esas regiones mandaran a sus hijas a las instituciones de la capital. El monasterio de san Lorenzo, por ejemplo, una institución claramente familiar vinculada con los linajes Mendoza y Zaldívar, recibía mujeres de las ricas familias zacatecanas con las que ellos estaban emparentados desde fines del siglo XVI.

Cuadro III
Monasterios femeninos de la Ciudad de México en 1640

Nombre del monasterio	**Orden religiosa**	**Fundación**
La Concepción	Concepcionistas	Beaterío 1531 Convento 1540
Nuestra Señora de Balvanera	Concepcionistas	Recogimiento 1573 Convento 1634
Regina Coeli	Concepcionistas	1573
Santa Clara	Clarisas franciscanas	1573
Jesús María	Concepcionistas	1581
San Jerónimo	Jerónimas	1585
Nuestra Señora de la Encarnación	Concepcionistas	1593
Santa Catalina de Siena	Dominicanas	1593
San Juan de la Penitencia	Clarisas franciscanas	1598
San Lorenzo	Agustinas	1598
Santa Inés	Concepcionistas	1600
Santa Isabel	Clarisas franciscanas	1601
San José de Gracia	Concepcionistas	Recogimiento 1582 Convento 1610
Santa Teresa y San José	Carmelitas descalzas	1616
San Bernardo y Guadalupe	Concepcionistas	1636

Cuadro IV
Monasterios femeninos de Puebla y Atlixco en 1640

Nombre del monasterio	Orden religiosa	Fundación
Santa Catalina de Siena	Dominicanas	Beaterío 1556 Convento 1568
La Concepción	Concepcionistas	1593
San Jerónimo	Jerónimas	Colegio 1597 Convento 1600
San José y Santa Teresa	Carmelitas descalzas	1604
Santa Clara	Clarisas franciscanas	1607
La Santísima Trinidad	Concepcionistas	1619
Santa Inés de Montepulciano	Dominicanas	1620
Santa Clara de Atlixco	Clarisas franciscanas	1618

Cuadro V
Monasterios femeninos en el sureste en 1640

Nombre del monasterio	Orden religiosa	Fundación
Santa Catalina de Siena. Oaxaca	Dominicanas	1576
Regina Coeli. Oaxaca	Concepcionistas	1576
La Concepción. Guatemala	Concepcionistas	1578
Santa Catalina de Siena. Guatemala	Dominicanas	1609
Nuestra Señora de la Encarnación. San Cristóbal	Concepcionistas	1595
Nuestra Señora de la Consolación. Mérida	Concepcionistas	1596

Cuadro VI
Monasterios femeninos en Michoacán y Guadalajara en 1640

Nombre del monasterio	Orden religiosa	Fundación
Santa María de Gracia. Guadalajara	Dominicanas	Colegio 1573 Convento 1588
Santa Catalina. Valladolid	Dominicanas	1595
Santa Clara. Querétaro	Clarisas franciscanas	1607

Reglas, votos y apoyos

Las instituciones seguían distintas reglas siendo las principales las franciscanas, las dominicanas y las agustinas. Las diversas reglas, a pesar de algunos elementos que las diferenciaban, tenían muchas cosas en común. Por principio de cuentas todas establecían como su base la estricta clausura, que se obligaba con un voto solemne, además de los de pobreza, castidad y obediencia. Después de un año de noviciado, las monjas profesas debían dedicarse a la oración y al ascetismo como correspondía a las esposas de Cristo. Su vida estaba regulada por los toques de campanas que llamaban a la oración, las comidas y los descansos y anunciaban decesos y visitas oficiales.

El aumento de estos espacios femeninos a partir de la segunda mitad del siglo XVI se dio de manera natural por el crecimiento de la población criolla. Algunas de las causas que motivaron la creación de estos centros fueron las nuevas estrategias matrimoniales de la élite criolla la cual, ya establecida y consolidada, requería sacar del mercado matrimonial a las mujeres no casaderas, en una sociedad donde el hermano mayor heredaba la mayor parte del patrimonio. Además, existía la necesidad de proteger a las hijas de los colonos contra los peligros del mundo y el afán de instruir a las niñas en las que se consideraban labores propias de su sexo. Entre sus principales promotores estuvieron, por un lado, los obispos, interesados en estas fundaciones porque la mayor parte caía bajo su jurisdicción; por otro, algunos religiosos, como los franciscanos y los dominicos, buscaron fundar conventos de mujeres bajo la regla de sus respectivas órdenes para sujetarlas a sus autoridades. Un papel fundamental en la creación de esas instituciones lo tuvieron los ayuntamientos, que a menudo solicitaron los permisos de fundación al rey y les otorgaron predios, limosnas y agua potable. Por último, los terratenientes, grandes comerciantes y burócratas favorecieron a esos centros, pues los veían como una manera de asegurarse el patronato de espacios prestigiosos, los cuales además dieran cabida a aquellas mujeres excluidas de las alianzas sociales fijadas por medio del matrimonio.

LOS MONASTERIOS: SUS ESPACIOS Y SU ACTUACIÓN SOCIAL

A menudo el monasterio nacía de una casa habitación donada por el benefactor que se acondicionaba para clausura tapiando ventanas y puertas exteriores, a la cual se anexaba una capilla que tenía culto abierto al público, espacio necesario para allegarse limosnas, y que atendía un capellán pagado por las monjas. A ese núcleo original se agregaban casas vecinas donadas por otros benefactores, con lo que el espacio terminaba siendo un conglomerado de habitaciones que funcionaban como enfermería, refectorio, cocinas y un número indeterminado de celdas comunitarias para las religiosas. En las primeras décadas del siglo XVII comenzaron a aparecer en algunos conventos celdas privadas, a manera de pequeños apartamentos, donde las monjas ricas vivían rodeadas de su servidumbre personal y de niñas parientas que se les entregaban para su instrucción.

Desde un principio el principal sostenimiento de las religiosas provenía de las dotes que pagaban las postulantes al ingresar (que fluctuaba entre 2,000 y 4,000 pesos) y de las limosnas de los particulares. Solo hasta las últimas décadas del siglo XVI comenzaron a recibir las rentas que producían sus vecindades y los capitales prestados con un interés del 7.14% anual. Dos excepciones fueron el monasterio de Santa Clara de Querétaro, dotado por su fundador, el cacique otomí Diego de Tapia, con varias haciendas, y el de dominicas de Santa María de Gracia de Guadalajara, dotado con una huerta de cacao y una estancia de ganado por un benefactor de Compostela. Además de ser instituciones de crédito y administradoras de rentas, estas casas funcionaron también como consumidoras de numerosos bienes y servicios. A esto debemos agregar que los conventos femeninos cumplían importantes funciones sociales como repositorio de solteras y de hijas naturales e ilegítimas y como centros educativos y asistenciales para las mujeres criollas.

Pero, sobre todo, los conventos femeninos tuvieron un importante papel simbólico y moral. Para una sociedad obsesionada por el temor a un Dios justiciero, las oraciones de las religiosas eran un potente medio para librarse de catástrofes y desgracias, pues las esposas de Cristo tenían la virtud de aplacar la ira divina con

sus oraciones y prácticas de ascetismo. Padres y patronos tenían además asegurada su salvación gracias a las preces que sus hijas y protegidas enclaustradas hacían por ellos. Los conventos femeninos funcionaron también como símbolos de purificación frente a la perversidad demoníaca, pues sacralizaban la ciudad, además de inculcar en sus habitantes sentimientos de estabilidad y honorabilidad. Junto con su papel moral y simbólico, las monjas tenían también una importante función práctica. Los conventos recibían a menudo tomas de agua del ayuntamiento, con la obligación de abrir una fuente pública para abastecer al barrio, lo cual les daba prestigio y poder entre sus habitantes.

Los conflictos por el control de las monjas

A diferencia de las órdenes masculinas, que se organizaban en provincias, los monasterios femeninos eran prácticamente autónomos y dependían del obispo o de las autoridades de la orden franciscana (en el caso de las clarisas) o dominicana (en el de las catarinas). A pesar de que la rama masculina de la orden carmelita solicitó hacerse cargo de las monjas de su regla, como lo hacían franciscanos y dominicos con las suyas, esto nunca les fue concedido.

Aunque en general la relación entre ambas autoridades fue conflictiva, en algunas ocasiones se dio el traspaso de un monasterio de una autoridad a otra de manera pacífica. En Guadalajara, el obispo dominico fray Domingo de Alzola abría en 1588 la casa de Santa María de Gracia con monjas provenientes de la de Santa Catalina de Siena de Puebla. El monasterio había sido dotado con huertas y ganados, sin embargo, en 1603, después de una mala administración de su mayordomo, los dominicos se hicieron cargo de él a instancias del obispo Alonso de la Mota, quien les dio permiso de fundar un convento en Guadalajara para tal fin. Quizás por la lejanía de su centro de acción los dominicos abandonaron la administración de las monjas que pasaron de nuevo a la obediencia del ordinario en 1619.

El caso de Guadalajara fue más la excepción que la regla y, en general, el control que las diversas instancias eclesiásticas ejercían sobre las monjas trajo consigo fuertes problemas de jurisdicción entre ellas. El hecho se vio desde la fundación del monasterio de la Concepción en la capital, que como obra de Zumárraga dependía del episcopado, aunque entre 1548 y 1554 fue regido por los franciscanos, pues las monjas seguían una regla inspirada en la de Santa Clara. Pedro Moya de Contreras, apeló al Rey para que el monasterio y todos los que se fundaran de la misma orden pasaran a la obediencia del ordinario y lo consiguió en 1573. Por esas fechas, otra fundación episcopal, el convento de Santa Clara, situado en la ciudad de los españoles, sufrió una seria confrontación cuando los franciscanos ayudaron a varias religiosas a salir de la clausura para trasladarse a una capilla en el barrio de indios de San Juan, zona controlada por su orden. Después de pedradas y golpes, donde salieron varios heridos, las monjas tuvieron que regresar a su casa original dentro de la traza urbana.

El atrevido gesto de los franciscanos al trasladar el convento de Santa Clara al barrio de San Juan, es un claro ejemplo de cómo la distribución urbana de dichas fundaciones fue propiciada por esas dependencias jurisdiccionales. Aunque su intento de trasladar a sus monjas se frustró, a fines de la centuria los franciscanos consiguieron fundar en su barrio los monasterios de clarisas de San Juan de la Penitencia y de Santa Isabel. Algo similar consiguieron los dominicos con la apertura del monasterio de Santa Catalina de Siena, muy cerca de su convento. En cambio los monasterios de concepcionistas, fundados a instancias de los obispos, se distribuyeron en todo el ámbito urbano como una manera "episcopal" de apropiarse del espacio de la traza española, pues los barrios indígenas "pertenecían" a los frailes. El convento concepcionista de Jesús María, por ejemplo, cuyo primer emplazamiento se encontraba en un barrio indígena, fue trasladado a tres calles de la catedral, una vez que fue aceptado bajo el excepcional patronato del rey Felipe II. Otro ejemplo de esta situación fue el primer monasterio de carmelitas descalzas de la capital, promovido por el arzobispo Juan Pérez de la Serna y fundado a un costado del palacio episcopal para su mejor control.

RECOGIMIENTOS, COLEGIOS Y MONASTERIOS

Frente a las disputas jurisdiccionales acerca de los conventos de monjas, resulta notoria la total dependencia de los recogimientos a la autoridad episcopal, a pesar de que la distinción que ahora se hace entre casa de recogimiento, colegio y monasterio no era tan clara en el siglo XVI como lo es actualmente. En 1583, el cabildo describía el colegio de niñas mestizas como un "monasterio de las doncellas recogidas". El colegio, como las otras instituciones para mujeres, era considerado por el municipio como un importante recurso para solucionar problemas sociales, como la prostitución, pero también para promover la renovación espiritual. Al final, todos esos establecimientos tenían la función de proteger a las mujeres de un ambiente que ponía en peligro su virtud

Así, a los requerimientos educativos hacia las indias y a la necesidad de fundar monasterios para las hijas de los colonos, se unió en las últimas décadas del siglo XVI la urgencia de proteger a las viudas y abandonadas, de dar instrucción y dotes a las huérfanas mestizas y de enclaustrar a las prostitutas para evitar su mal ejemplo y dar cobijo a mujeres que ejercían ese oficio por necesidad.

El primero de esos establecimientos fue el colegio de la Caridad para niñas mestizas fundado en 1548 por la archicofradía del Santísimo Sacramento. Aunque su principal función era específicamente la de educar a las niñas para el matrimonio, la vida que seguían se asemejaba a la de las monjas. El colegio tenía un rector, seis diputados y un mayordomo nombrados por la archicofradía y el papel del obispo en él era mínimo. Cuando se abrió su iglesia, ésta se volvió un lugar muy popular para oír misa y para enterramientos, por lo que el colegio recibió también muchas limosnas. En 1570 "La Caridad" albergaba a 128 niñas y mujeres, muchas de las cuales recibían no solo sustento sino también dotes para casarse o entrar de monjas. Vivían en él, además de las niñas mestizas pobres, las hijas de caballeros principales de la ciudad, quienes las depositaban ahí cuando tenían necesidad de ausentarse. Sin embargo, con el tiempo se comenzó a restringir el ingreso y se impusieron límites de edad y la virginidad como requisitos indispensables para ser recibidas en él.

Además del colegio de niñas de la Caridad funcionaban en las últimas décadas del siglo XVI cuatro recogimiento de mujeres en el territorio. Dos de ellos, con el nombre de Santa Mónica, fueron fundados en México y en Puebla para albergar a mujeres españolas huérfanas, o cuyos maridos estaban sirviendo al rey en Filipinas o en los territorios fronterizos, o bien que habían sido abandonadas por ellos. El de México fue creado por una viuda en 1582 con el aval del ayuntamiento y del arzobispo Moya; el de Puebla, fundado con los caudales del canónigo de la catedral Francisco Reynoso, recibió también el apoyo episcopal.

Ambos establecimientos desaparecieron convertidos en conventos de monjas pues las "nobles mujeres" no necesitaban una institución de ese tipo y preferían vivir en sus casas. En cambio, los recogimientos para prostitutas tuvieron una mejor acogida. Jesús de la Penitencia, por ejemplo, fue un establecimiento creado para albergar prostitutas arrepentidas y era atendido por varias monjas de la Concepción, como un experimento excepcional, aunque a la larga también terminó siendo un monasterio. En cambio, el hospicio de la Misericordia, fundado a principios del siglo XVII para la reclusión forzosa de prostitutas y delincuentes, tuvo una larga vida hasta el siglo XVIII. De hecho, el recogimiento de Santa Mónica de Puebla terminó también sirviendo por un tiempo como cárcel de mujeres, al ser abandonado por las señoras "nobles".

Alrededor del 1600 comenzaba a cambiar igualmente el carácter de algunos de los monasterios femeninos. Se repetía entonces lo que sucedió a mediados del siglo con los conventos creados originalmente para indias cacicas (la Concepción de México y Santa Clara de Querétaro) que terminaron llenándose de criollas. Un ejemplo de este cambio fue el monasterio de Jesús María, fundado originalmente como una institución de beneficencia para dar cobijo a las hijas de encomenderos pobres que no podían pagar dote. Un poco después de su creación los fundadores, Pedro Thomas Denia y Gregorio de Pesquera, entraron en conflicto con las monjas concepcionistas que en él profesaron, sobre todo porque el arzobispo Moya aceptó el ingreso de religiosas con dote. El convento seguiría recibiendo a quince capellanas reales (cuya

dote pagaba el rey como patrono), pero con el ingreso de monjas ricas se perdía el carácter original de la fundación. Al igual que Jesús María, otras instituciones para mujeres pobres fundadas para dar alivio a las necesidades de los más desvalidos fueron convertidas gradualmente en conventos para criollas ricas. En la capital el recogimiento de Jesús de la Penitencia se volvió el convento de Santa María de Gracia y el de Santa Mónica se convirtió en el monasterio de Balvanera. En Puebla, el beaterío de Santa Ana se volvió el convento de Santa Catalina de Siena. Así, aquellas instituciones que buscaban aliviar las necesidades de las capas más modestas se volvieron conventos de monjas ricas y no se diferenciaron mucho de los monasterios patrimoniales fundados por las familias poderosas.

7. COFRADÍAS Y HERMANDADES

Entre el último tercio del siglo XVI y las primeras décadas del siguiente la sociedad novohispana se transformó debido al descenso de la población indígena y el fortalecimiento de la española, a lo cual se agregó el arribo de miles de esclavos negros, quienes, junto con su descendencia, se integraron al tejido social. Una manifestación importante de esa nueva realidad fueron las cofradías, las cuales ayudaron a los indios a reconstituir sus lazos religioso-comunitarios; permitieron a los españoles consolidarse como comunidades cristianas modélicas, mientras que para los negros, mulatos y mestizos fueron una de las principales vías para su integración a la sociedad cristiana y para la formación de identidades.

Expansión de las cofradías

En el plano eclesiástico este periodo presenció el impacto del concilio de Trento, el cual, además de fijar dogmas, rituales y disciplina, tuvo entre sus principales objetivos la reconstrucción de la unidad católica, en respuesta a la reforma protestante. Las instituciones

eclesiásticas se propusieron entonces vigilar las conciencias de los fieles y moldear sus conductas. En este contexto, las cofradías (de *cum fratre*, con el hermano) y hermandades (de *germanus*, hermano carnal) adquirieron una importancia singular para la Iglesia, pues introdujeron en la feligresía principios ordenadores y reguladores alrededor del culto colectivo, de obras piadosas, procesiones, misas y ayunos. La obtención de indulgencias era central para los miembros de las cofradías. Igualmente, estas sirvieron eficazmente para la propagación de las devociones así como para cohesionar social y culturalmente a los fieles y sus familias, construyendo lazos de solidaridad, afectivos, de ayuda mutua y económica, rebasando con todo ello el carácter más acotado que tuvieron las cofradías de indios de la evangelización temprana.

Todo fiel, sin importar su condición social, económica o racial, podía pertenecer a una asociación, aunque no indistintamente, pues hubo diferencias notables entre, por ejemplo, las cofradías de españoles más renombradas de las ciudades de México o Puebla y las de indios de las alejadas sierras. Aunque desde la conquista se crearon algunas cofradías, según vimos en capítulos anteriores, después de Trento se expandieron a todos los grupos sociales y fueron impulsadas en todas las regiones novohispanas, especialmente las dedicadas a las benditas ánimas y al santísimo sacramento, reflejo de la difusión de la creencia en el purgatorio y del impulso que se dio a la Eucaristía.

Catedrales, conventos y parroquias se rodearon de ellas para el servicio de Dios y de la Iglesia. Aunque en Europa fueron sobre todo un fenómeno urbano, en la península Ibérica se desarrollaron también de manera significativa en el mundo rural, a medida que las parroquias se consolidaron como principal forma de organización religiosa. Ambos cleros jugaron su papel en la generalización de las cofradías. En varios de los conventos franciscanos, por ejemplo, había congregaciones y cofradías del santísimo sacramento, de la Veracruz y de la Concepción. Igualmente, se popularizaron las dedicadas a Jesús Nazareno, a la buena muerte, a san José, ánimas del purgatorio y la limpia Concepción. Los dominicos impulsaron las dedicadas a la Virgen del Rosario. La Iglesia delegó en las cofradías buena

parte de la organización y extensión del culto, como por ejemplo la veneración de reliquias desde el último tercio del siglo XVI. Para mediados de la siguiente centuria, las fiestas eran su principal actividad, sobre todo en las de indios. Eventualmente, estas asociaciones comenzaron a ser relevantes para el sustento de la Iglesia mediante el pago de obvenciones.

Buscando impedir un crecimiento desordenado de las cofradías se dispuso que solo pudieran existir aquellas que tuvieran licencia del rey y del obispo. En 1600, Felipe III reafirmó tal disposición, aunque en la práctica no se llevó a cabo generalmente. En cambio, los obispos sí lograron que muchas pidieran su licencia para crearse, aunque, igualmente, otras tampoco lo hicieron. En 1602 se decretó que un cura debía asistir a las reuniones de las cofradías indígenas para asegurar su buen proceder.

Según las tareas preferentes o el perfil de los integrantes, las cofradías se diversificaron por toda Nueva España: algunas tenían como tarea principal el culto, la asistencia sacramental y la celebración de misas por el alma de los cofrades difuntos; otras se caracterizaban por reunir a miembros de una profesión u oficio, para fines asistenciales, funerales o atención a las viudas e hijos, o bien, para ejercicios penitenciales. Cada cofradía tuvo sus símbolos de identidad: constituciones, la cruz, un hábito, estandarte e insignias.

En el tercer concilio mexicano se enunciaron prácticas en honor a la Virgen María y se señalaron sus fiestas. Así, la devoción se extendió, pues su culto fue fomentado por diversas congregaciones y cofradías que adoptaron advocaciones como los Dolores, Loreto, los Remedios, Guadalupe y Ocotlán. Además, a quienes ingresaban a ellas se prometían más indulgencias. Los jesuitas, en especial, se hicieron cargo de fundar múltiples congregaciones marianas. Las primeras surgieron en sus colegios, diferenciadas por edad y por condición étnica y social; después comenzaron a aceptarse seglares externos. La congregación de San Ildefonso de México se fundó en 1578, desarrollando una activa labor espiritual, asistencial, de distribución de limosnas y atención a cárceles y hospitales, así como enseñando el catecismo en lugares públicos.

Cofradías de españoles

En las ciudades se consolidaron las "cofradías de españoles" que reflejaron su arraigo a la tierra. Algunas se destacaban más por la devoción a algún santo o a la virgen, otras por sus acciones caritativas, o bien, por sus fines penitenciales, como los flagelantes en Semana Santa. Así, por ejemplo, la cofradía de Nuestra Señora de los Remedios, fundada en 1575 a instancias del regidor de México, García de Albornoz, tenía por objetivo incrementar el culto de la Virgen, velar por el decoro de la ermita, cuidar los donativos y atender a los peregrinos; en ella se reunían los capitulares de la ciudad y otros vecinos principales.

Otra asociación importante fue la congregación de San Pedro, fundada en 1577, al inicio para sacerdotes, pero eventualmente ingresaron también muchos seglares distinguidos, como virreyes y sus esposas, oidores, caballeros de órdenes militares o ricos comerciantes. Esta asociación se convirtió en una de las más exclusivas del virreinato; para ingresar había que pagar hasta 1,000 pesos de cuota, aunque ya en 1641 se comenzaron a aceptar nuevos miembros por 500 pesos. Esas cofradías de élite contaron con normas o constituciones por escrito que todo nuevo cofrade debía jurar obedecer, igualmente, a cada nuevo cofrade se le extendía una patente, firmada por el rector y tesorero de la cofradía, como comprobante de pertenencia.

En el sureste novohispano se fundaron cofradías de españoles desde fines del siglo XVI, como en Mérida, Valladolid y Campeche. En cambio las cofradías de indios no adquirieron tanta importancia en las ciudades, como si la tuvieron en los pueblos. En contraste con las asociaciones indígenas, las de españoles normalmente tuvieron una mayor independencia de la Iglesia, pues sus miembros decidían, escogían a sus dirigentes y los sacerdotes solo tenían derecho a voz. Sin embargo, fueron corporaciones leales a la monarquía y a la Iglesia.

Un aspecto importante de las cofradías de españoles fue su economía, pues de ella dependía en buena medida el logro de sus objetivos piadosos y asistenciales. Los bienes donados a ellas fueron en aumento y los fondos tendieron a invertirse. A medida que se consolidaron

ciudades y villas de españoles hacia el norte, bajo el influjo de la minería, las cofradías se multiplicaron. En el otro extremo novohispano, en Chiapas, ya desde principios del siglo XVII hubo cofradías de españoles y de ladinos que contaron con una dotación inicial, producto de algún donativo, a veces incluso de los curas. En Chalco las cofradías de españoles disponían de recursos procedentes de tierras de labor y rentas por el alquiler de inmuebles urbanos y rurales.

Terceras órdenes

Otras asociaciones piadosas fundadas por españoles en esta época fueron las "terceras órdenes", muy relacionadas con las órdenes religiosas debido a su afán por imitar la vida regular. De ahí que sus miembros debieran llevar una vida más austera, de penitencia y caritativa. Estas corporaciones tenían normas sancionadas por el papa y sus miembros hacían una preparación previa a su ingreso formal y a la jura de sus votos. Las terceras órdenes o "terciarios", como las cofradías, participaron activamente en los oficios religiosos, predicaciones y obras de caridad, buscando incidir en la moral de la población. Con la pretensión de borrar bajo una fe las jerarquías sociales, fueron admitidos hombres y mujeres, dignatarios y pobres, religiosos y seglares. Bajo la regla de la orden tercera de San Francisco de México estuvieron virreyes y virreinas, obispos, nobles y catedráticos, así como comerciantes o sencillos artesanos, actuando como un medio de integración social. En Puebla, muchas personas de distinción, hombres y mujeres, seglares y eclesiásticos, formaban parte de los terciarios franciscanos. Los poderosos y ricos que ingresaban en sus filas reforzaban su fe y privilegios espirituales; la gente más modesta o pobre buscaba, además de la asistencia espiritual, la material, y para su salud, los hospitales de la corporación. "¿Dónde halló mayor acogida la humildad? ¿Ni dónde hallaron mayor socorro las necesidades?" rezaba una crónica de la época.

Por otro lado, como reflejo de la distinción que pretendían alcanzar, los terciarios pugnaron porque entre los hermanos prevaleciera el espíritu de unidad y disciplina, mediante una tenaz vigilancia de las costumbres. Por ello no debe extrañar que se instituyera en ellas

el estatuto de limpieza de sangre. En las constituciones de los hermanos de San Francisco, por ejemplo, estaban excluidos los moriscos, judíos conversos, mulatos, negros e indios, al igual que los penitenciados por el Santo Oficio y quienes fueran hijos ilegítimos.

En Nueva España se fundaron órdenes terceras anexas a la orden de San Francisco, a la de Santo Domingo, a San Agustín y a los carmelitas descalzos, quienes se encargaron de supervisarlas. La primera de las órdenes terciarias de San Francisco en Nueva España fue establecida, por decreto del comisario general de la provincia del Santo Evangelio, en 1613 en Puebla, en donde se integraron tanto españoles como mestizos, "vistiendo no pocos el burdo sayal, particularmente en el tiempo de cuaresma, en que extremaban sus ayunos y penitencias." En 1615 otra se fundó en la ciudad de México teniendo como santo patrón a san Luis Rey de Francia, sus miembros se reunían lunes, miércoles y viernes en su capilla para hacer ejercicios de mortificación: puestos en cruz, de rodillas, con una calavera, cargando cruces o postrados en el suelo. Una estimación del siglo XVII suponía hasta 5,000 miembros para la primera y 2,000 para la segunda. Con el ejemplo de Puebla y de México, los terciarios franciscanos fueron extendiéndose gradualmente a poblaciones importantes del centro de Nueva España, gracias en buena medida al interés mostrado por los religiosos. En el siglo XVII se fundaron en Texcoco, Tlaxcala, Cholula, Xochimilco, Cuernavaca, Tepeaca, Cuautitlán, Toluca, Tlalmanalco, Otumba, Tula, Huichiapan, Actazingo, Veracruz, Chalco, Huamantla, Tecomitl, Apam, Tepetitlán, Ozumba y Orizaba; en el XVIII en San Juan de los Llanos, Tehuacán, Tulancingo y Coatepec.

Cofradías de negros y mulatos

En el otro extremo de la escala social, negros y mulatos también conformaron cofradías, fueran esclavos o no, permitiéndoles integrarse a la grey católica, "ser alguien" en esa nueva sociedad y tener un espacio e identidad propios. Su principal sostén económico fueron las limosnas. En 1560 se fundó la de San Nicolás Tolentino, en la Nueva Veracruz, y para principios del siglo XVII otra dedicada a

San Benito de Palermo; una similar a ésta se creó en la parroquia de Santa María la Redonda, en México y en 1628 se erigió la de La Exaltación de la Cruz de los negros. También las hubo en Valladolid, en Pizándaro y en Puebla.

La preferencia por ciertos cultos a santos, vírgenes y mártires estaba asociada a la vida de explotación que los negros y mulatos vivían, como fue el caso de las cofradías de San Benito de Palermo, hermano lego franciscano de ascendencia negra, y considerado santo desde fines del siglo XVI. Por supuesto, las cofradías de negros también brindaban también asistencia y seguridad social a sus miembros, aminorando algo su malestar social.

Estas cofradías fueron permitidas por las autoridades, quienes buscaban integrar a sus miembros por la vía religiosa, aunque no faltaron incidentes que las hicieron objeto de temor y sospecha. La asimilación de costumbres africanas en su seno, como la atribución de fetiches a los santos patronos, sus danzas y sus cantos durante las celebraciones, no eran bien vistos por la sociedad blanca. Por ello, en 1572 las cofradías de negros fueron prohibidas en la capital novohispana luego de que uno de sus cofrades participara en una conspiración. No obstante, para 1599 existía la de San Benito de Palermo. En el siglo XVII se formarían más, con o sin autorización, pero nuevamente hubo tumultos. El convento de la Merced de México tenía adscrita una cofradía conformada por 1,500 negros de ambos sexos, los cuales se amotinaron en 1612, a raíz de la muerte de un cofrade por supuestos maltratos de su amo. En respuesta, la real audiencia castigó severamente a los líderes y se ordenó nuevamente la suspensión de todas las cofradías de negros de la ciudad. El incidente demostró indudablemente el poder solidario que podían tener las cofradías y la amenaza que podrían llegar a representar; con todo para la década de 1630 había ya una de negros y mulatos libres en Mérida.

Cofradías de oficios

Con un marcado interés en la ayuda laboral de sus miembros, la protección de los oficios y el auxilio de sus familias y ancianos, los ar-

tesanos también formaron cofradías. El ingreso de un nuevo cofrade estaba precedido de informaciones secretas sobre su vida y costumbres; una vez admitido, debía jurar sobre las reliquias del santo patrón obedecer las constituciones. Algunas, como las de los plateros, llegaron a tener estatuto de limpieza de sangre; otras se distinguieron por su poder económico, como la dedicada a San Homobono, de sastres o la de la purísima Concepción, de tejedores y algodoneros.

Cada asociación tenía su santo o virgen, su capilla y sus fiestas preestablecidas. Los funerales fueron un momento muy importante en la vida de estas cofradías: el difunto se cubría con los paños e insignias distintivas y todos los miembros tenían la obligación de asistir a la sepultura. Además, desde 1619 este tipo de cofradías comenzaron a hacerse cargo de algunas fiestas religiosas en las ciudades. Para entonces se calcula que había en Nueva España más de 200 gremios y la mayoría de ellos contaba con su cofradía. Varias poseyeron tierras, propiedades y fondos suficientes. Finalmente, cabe destacar que, aunque muchos indios en las ciudades eran artesanos, no pertenecían formalmente a los gremios, por lo que no llegaron a fundar cofradías por sí mismos.

Cofradías de indios

Para los indios, quienes conformaban a la mayoría de la población, las cofradías tuvieron un papel crucial, no solo para la conformación de su propia religiosidad, sino también como parte integral de la nueva forma de vida que el régimen colonial les demandó.

Muchas de las cofradías de indios fundadas por los primeros evangelizadores no sobrevivieron a la crisis demográfica de la segunda mitad del siglo XVI. No obstante, hay varios indicios de que entre 1590 y 1605, a medida que la población indígena se fue asentando en los pueblos de congregación, se fueron formando hermandades sin licencia de los obispos, buscando evitar el control eclesiástico. A diferencia de las primeras, que funcionaban sobre todo como un instrumento de catequesis, las creadas entre fines del siglo XVI y principios del siguiente, se integraron plenamente a la vida religiosa, en

el marco de las repúblicas de indios que habían surgido por todo el territorio novohispano.

Para la Iglesia y la Corona, estas asociaciones adquirieron gran valor, no solo por sus tareas de culto, sino también como instrumento de reintegración social, recomposición política y sustento económico de los curas y los pueblos. Además, ante la caída demográfica, las cofradías, y ya no los cabildos, comenzaron a hacerse cargo del pago de las obvenciones parroquiales.

En el ámbito rural se fortalecieron en el curso del XVII, fomentadas por los doctrineros y los dirigentes indígenas; estos últimos interesados en recuperar su autoridad con los cargos de dirigencia. El culto al santo patrón fue el más importante para los cofrades. Las constituciones por las que se regulaban eran muy similares en todas las regiones novohispanas. En Chalco, las cofradías del XVII fueron fundadas por los religiosos, más que por los indios. La nobleza indígena ayudó mucho a ello, tratando de emular a los españoles residentes en las cabeceras. Los caciques participaron activamente en la construcción de ermitas o templos, en el sostén de cofradías o el financiamiento de las fiestas patronales, queriendo demostrar piedad pero también hacer presente su jerarquía social. Un cacique podía pertenecer a varias cofradías y hacer aportaciones a todas. Las cofradías respetaron, pues, las jerarquías sociales.

Para los religiosos y los curas, la cofradía fue un mecanismo idóneo para el financiamiento de la administración parroquial. A diferencia de las de españoles, en las cofradías de indios hubo una mayor injerencia de los sacerdotes en el manejo de los fondos. Año con año, estas asociaciones comenzaron a pagar al cura cantidades idénticas por la celebración de las fiestas religiosas. Muchas hermandades contaron con mayores recursos que las cofradías. En Chiapas, al parecer las hermandades más bien se diferenciaban en que se dedicaban únicamente a la devoción de un santo específico, sin tener todas las actividades de una cofradía.

No se sabe con precisión cuántas ni dónde se fundaron, aunque muy probablemente muchas se iniciaron a principios del siglo XVII simplemente como devociones a una virgen o un santo. Para el obispado de Michoacán se tiene noticia de la existencia de 39 hasta antes

de 1649. En el caso de Oaxaca hay indicios de que la primera gran expansión se dio en el siglo XVII, al igual que en Yucatán y en Chiapas.

La mayoría eran asociaciones solo para indios, aunque no faltaron las que integraron también a españoles. Para 1625 ya había alrededor de 200 en Chiapas. En 1637, el visitador Luis de las Infantas y Mendoza recomendó que se permitieran no más de cuatro cofradías por pueblo y se controlaran sus gastos.

Las advocaciones de las cofradías respondieron normalmente a los intereses de los religiosos. En Amecameca, provincia de Chalco, los dominicos sustituyeron en 1583 el culto a fray Martín de Valencia, creado antes por los franciscanos, por una efigie del Santo Entierro y construyeron una capilla en el cerro del Sacromonte, fundándose entonces una cofradía bajo la misma advocación. La imagen dio paso a la consolidación de la devoción en la provincia, aun entre los españoles. En Chiapas y Oaxaca, los dominicos lograron las de Nuestra Señora del Rosario, Nuestra Señora de la Soledad, Santísimo Rosario y la omnipresente del Santísimo Sacramento.

Las principales cofradías se hallaban en las cabeceras de los curatos, aunque también comenzaron a crearse algunas en barrios o visitas. En las estancias y rancherías no había cofradías, pero podía haber grupos de fieles, conocidos como devociones o cuadrillas, que a pesar de no tener la organización ni la economía de aquellas, contaban con la anuencia de los párrocos y la aceptación de la población para hacerse cargo de las festividades locales. Otra forma de organización eran las mayordomías, menos estructuradas que las cofradías, carecían de estatutos y todo el peso recaía en los mayordomos.

En las cofradías de indios, a diferencia de las de españoles, había un menor número de funcionarios, sobre todo mayordomos. Normalmente, los cargos eran ocupados por hombres, aunque en algunas de Chiapas llegó a haber "madres" o "prioras" indias, que lavaban la ropa de las imágenes, servían en la iglesia o pedían limosnas en los barrios. En las cofradías indígenas se estableció un sistema de cargos de mayordomos que se consolidó y perduró en toda la época colonial. Los mayordomos debían garantizar las fiestas titulares con toda dignidad: misas, procesiones, decoraciones, cohetes, música, comida y bebida. Más allá de estos, en las cofradías participaban otros per-

sonajes como el cura, los fiscales, el escribano, quien tomaba constancia de los actos, así como los gobernadores y demás "justicias" y principales de los pueblos. Todos ellos frecuentaban las reuniones de los cofrades.

El reforzamiento del culto público impulsado después de Trento, provocó en los pueblos de indios una mayor inversión de bienes y recursos que fueron cubiertos por la comunidad, las cofradías o los individuos. Entre los gastos estuvieron la celebración de festividades, la construcción y reparación de iglesias y conventos, el sustento de los religiosos y curas y la adquisición de ornamentos y objetos litúrgicos. Aunque algunas cofradías contaron con una dotación inicial, producto de algún donativo, a veces incluso de los curas, su ingreso básico eran las limosnas de los mismos cofrades y el "jornalillo" o pago anual de cada cofrade para renovar su membrecía. No era raro que muchas funcionaran con déficits, pues en esta época fue poco común que contaran con tierras y ganado, aunque varias ya los poseían en Yucatán, Oaxaca o Michoacán.

Las cofradías fueron muy importantes para el desarrollo de una nueva religiosidad indígena, sin dejar de lado la ayuda mutua y el pago de las misas por el alma de los hermanos difuntos; se dedicaron especialmente a la celebración de festividades, pues encontraron en éstas un espacio propicio para recrear elementos de su antigua religión, aprovechando el marco ritual católico. Los mayas de Chiapas guiaban su vida casi en su totalidad por la ritualidad, por ello las fiestas y ceremonias católicas se ajustaron bien a su carácter. A ellas agregaron las comilonas, la bebida y el disfrute. Muchas críticas recibieron precisamente por combinar lo sagrado y lo profano. Para la Iglesia, tales espacios facilitaban la idolatría. Uno de los casos más sonados fue el de la cofradía de los Doce Apóstoles, descubierta en Chiapa de los Indios en 1584 por el obispo fray Pedro de Feria, en donde los indios se hicieron pasar por esos personajes de los inicios del cristianismo. Por ello, las fiestas eran muy vigiladas por los curas. A pesar de todo, en esas asociaciones los indios encontraron espacios de autonomía cultural y religiosa. En Yucatán, el monoteísmo cristiano no fue aceptado del todo por los pueblos, y en ese sentido, los santos y misterios de la religión católica fueron introducidos por la vía de las cofradías,

debido a los paralelismos con algunas deidades prehispánicas. Así, en esta época de cambio, para la Iglesia y las autoridades novohispanas fue fundamental contar con cofradías, hermandades, congregaciones y órdenes terceras que auxiliaran en la recomposición del tejido social y en el financiamiento del culto público.

8. LA CONSOLIDACIÓN DEL SANTO OFICIO

A diferencia de la época anterior, en la que las facultades inquisitoriales habían recaído extraordinariamente en frailes, obispos y visitadores, el periodo que comienza en 1571 se caracterizó por la estructuración de un sistema inquisitorial más sólido, constituido por individuos provenientes tanto del clero secular como del regular, y presidido por un tribunal que se mantendría estable por casi doscientos cincuenta años. Las características de esta nueva etapa de la inquisición novohispana pueden explicarse por dos factores decisivos: el miedo al proselitismo protestante y la consolidación de la institución inquisitorial en la España peninsular.

En la década de 1560 la Inquisición se arraigó en la Península, debido a la guerra contra el protestantismo y al respaldo que le brindó Felipe II durante la controversia originada por un proceso contra Bartolomé Carranza, arzobispo de Toledo, acusado de ser hereje y dogmatista. El inquisidor general y el Consejo de la Suprema Inquisición hicieron valer su autoridad frente a otras instituciones y consiguieron que se añadieran a su jurisdicción los delitos de bigamia y solicitancia (la solicitud de favores sexuales por parte de un confesor) que hasta entonces eran delitos que podían corregir los obispos. Con todo ello, la Inquisición demostró que, por un lado, podía servir de dique al protestantismo y, por otro, podía ejercer una presión reguladora y correctiva del clero y de la sociedad.

En ese momento de auge, el inquisidor general Diego de Espinosa presidió la Junta Magna (1568) en la que como ya hemos señalado, se decidieron varios puntos importantes de reforma en la Iglesia americana, en complemento de la reforma del Consejo de Indias que había emprendido el visitador Juan de Ovando. Una de las resolu-

ciones de esa Junta fue la de establecer dos tribunales inquisitoriales bien organizados en las Indias, con el objetivo primordial de evitar el paso de herejes y la propagación de libros y folletos protestantes. En razón de lo acordado, la cédula real del 25 de enero de 1569 dispuso la fundación de los tribunales de México y de Lima, mientras que la del 15 de agosto de 1570 fijó los límites de jurisdicción del tribunal mexicano. Simultáneamente, el inquisidor general dio a los miembros de estos nuevos cuerpos una serie de "instrucciones" con las que debían conducir sus actividades.

La fundación del tribunal de México

Para dirigir la nueva institución fue designado el doctor Pedro Moya de Contreras, inquisidor de Murcia y hombre cercano a Ovando. Moya arribó a la ciudad de México en septiembre de 1571; estableció el tribunal en las casas cercanas a Santo Domingo que le ofreció el virrey (inicialmente alquiladas), y comenzó los preparativos para la magna ceremonia de apertura, que se celebró en la catedral ante la presencia de cientos de vecinos, instados a acudir bajo pena de excomunión mayor. El 4 de noviembre, ante el virrey y demás autoridades, con excepción del anciano arzobispo Montúfar, Moya juró su cargo de inquisidor de México y dio comienzo a sus actividades mandando pregonar un edicto de fe en el que se conminaba a todos los vecinos a denunciar lo que supieran o hubieran oído decir sobre cualquier persona, viva o ausente, que hubiera dicho o hecho algo contra la religión católica; y especialmente en favor de "la ley muerta de Moisén", de "la malvada secta de Mahoma o de la secta de Martín Lutero y sus secuaces".

El acto inaugural puede ser desconcertante, si se considera que durante más de cuarenta años no había dejado de haber inquisidores y actividad inquisitorial en Nueva España. Es evidente, pues, que la Corona había querido que las autoridades y habitantes del reino aprendieran a diferenciar al nuevo tribunal de los que lo habían precedido, entendiendo, al mismo tiempo, que había comenzado una etapa más escrupulosa de vigilancia y de actividad judicial en materia de fe.

El nuevo tribunal quedó integrado por tres inquisidores, de los cuales uno fungía como fiscal. Contaría además con un alguacil y unos cuantos escribanos, notarios y funcionarios menores, así como con una serie de comisarios distribuidos en las provincias del reino que, además de este cargo, ejercerían regularmente otras funciones dentro de la Iglesia. El comisario podría ser un cura o un juez eclesiástico, el prior de un convento o un canónigo. Finalmente, se estableció un número fijo de "familiares" o colaboradores sin sueldo del tribunal, que pagarían por ayudar a denunciar y detectar conductas sospechosas, a cambio de una serie de prerrogativas honoríficas. Con su ayuda, los comisarios podrían realizar las indagatorias que se les encomendaran, con la prevención de no sacar copia de lo actuado, y de enviar toda la información al tribunal de México que, a su vez, cumpliría con informar periódicamente al inquisidor general y al Consejo de la Suprema de cuanto ocurría dentro de su extenso distrito.

Conflictos jurisdiccionales

La jurisdicción del tribunal de México abarcaba todas las provincias del reino de Nueva España, incluyendo los puntos remotos del norte, las provincias de la capitanía de Guatemala y, por si fuera poco, las recién descubiertas islas Filipinas. La extensión territorial era enorme, pero aun así se pensó en incrementarla, pues hubo un intento decidido por enviar un comisario a la Habana, que no prosperó debido a la fuerte oposición del arzobispo de Santo Domingo (1604-1609). Los límites suscitaron una nueva querella por la intromisión del tribunal de la Inquisición de Cartagena de Indias, en procesos correspondientes a la provincia de Nicaragua. Una cédula de 1610 confirmó que todas las provincias centroamericanas debían permanecer bajo la jurisdicción de México, con el argumento de que la comunicación por Veracruz era más rápida.

Varios autores han señalado que la distancia que separaba a los tribunales americanos de su centro en Madrid, provocó que éstos adquirieran una mayor libertad para procesar, juzgar y emitir sentencias. A diferencia de los tribunales peninsulares, que remitían los

casos al Consejo para su resolución, el tribunal de México –al igual que el de Lima– sentenciaba por sí mismo y solo remitía los casos que pudieran ameritar la pena máxima, es decir, la relajación al brazo secular. No obstante, la correspondencia continua de los inquisidores con el Consejo de la Suprema es un buen recordatorio de que esta autonomía era muy relativa. En términos generales, la política del tribunal estuvo moldeada desde el centro de la monarquía, y los inquisidores de México fueron remplazados o reubicados conforme lo requirieron las circunstancias.

En aras de consolidar el tribunal, de evitar roces jurisdiccionales y de apuntalar la reforma eclesiástica, cuando Pedro Moya de Contreras fue convertido en arzobispo en 1573, no perdió su cargo de inquisidor. Esta circunstancia contribuyó al rápido afianzamiento del tribunal, y es señal de que la Corona quiso que el clero colaborara en la estructuración del sistema inquisitorial. En contraste, después del regreso de Moya de Contreras a la Península en 1586, ocurrieron algunos problemas de jurisdicción entre el arzobispo y el inquisidor decano (1603), y quejas por parte de los inquisidores sobre ciertos desaires por parte de la jerarquía eclesiástica durante la celebración de autos de fe entre 1611 y 1612.

Como los inquisidores actuaban con independencia de otras autoridades civiles y eclesiásticas, podían llegar a ser intermediarios en conflictos, como ocurrió en 1624, cuando intentaron interceder (infructuosamente) por el virrey de Gelves en su confrontación con el arzobispo Pérez de la Serna. Sin embargo, si los inquisidores mostraban un celo excesivo por defender sus prerrogativas se corría el riesgo de que ocurrieran disputas serias o de que se entorpecieran otras actividades del virreinato. Precisamente, la "concordia" legislativa promulgada por Felipe III en 1633 intentó frenar algunos abusos de los ministros de la Inquisición, así como allanar las fricciones más frecuentes entre la Inquisición y las autoridades civiles y eclesiásticas. A partir de entonces, por poner algunos ejemplos, se prohibió a los inquisidores sobreseer o fenecer los pleitos que tuviera pendientes un reo de fe ante algún otro juzgado, y se les ordenó evitar el arresto de un alguacil real, a menos de que fuese una causa verdaderamente grave. En cambio, se les permitió pregonar por bando cualquier

disposición de limpieza o arreglo de calles antes de un auto de fe. En aras de mejorar la convivencia de autoridades, se redujeron los fueros de los familiares y se establecieron nuevas normas de cortesía. Al virrey se le ordenó avisar con tiempo a los inquisidores de la salida de un barco de aviso (o de correspondencia real) a España, y a éstos se les ordenó, que pasado el tiempo señalado, no retrasaran la salida de las embarcaciones.

Otra característica del nuevo tribunal fue que, acorde con lo proveído después del auto de fe contra el cacique de Texcoco –mencionado en el capítulo anterior–, los indios quedaron fuera de la órbita inquisitorial. Solo los obispos podrían juzgar y enmendar, con "paternal castigo", a los indios que tornasen a idolatrar o que atentasen de algún modo contra la religión. En Yucatán la coyuntura fue aprovechada por el obispo fray Diego de Landa, ex inquisidor apostólico, que se había hecho famoso por el gran auto de fe de 1562. Cuando éste regresó en 1573, reanudó su lucha contra la idolatría en Yucatán, nombrando comisarios y actuando como si fuese inquisidor, aunque sin el nombre, lo que provocó, como era natural, roces con el recién nombrado comisario inquisitorial en aquella provincia.

La Inquisición contra el protestantismo

Desde mediados de siglo, la Inquisición española libraba una doble lucha contra el protestantismo; oponiéndose por un lado a la introducción de doctrinas claramente reformistas, de raíz luterana o calvinista, y atacando, por otro, ciertas tendencias espiritualistas, llamadas genéricamente "alumbradismo", que si bien rechazaban el protestantismo, podían adoptar o desarrollar algunos de sus postulados sin proponérselo. La línea que separaba la ortodoxia de la herejía siguió alterándose en función de los temores y desafíos del momento.

Las acusaciones de luteranismo abarcaron, en realidad, un amplio espectro de proposiciones o interpretaciones teológicas, que no necesariamente constituían una doctrina herética. Como presencia real, el protestantismo tuvo poca relevancia en Nueva España. No hubo una comunidad protestante activa ni movimientos religiosos

de importancia. No obstante, Lutero y las Reforma se hicieron presentes de distintas formas. La lectura de libros y folletos protestantes, introducidos generalmente por extranjeros, generó dudas, conversaciones y disputas que los inquisidores buscaron acallar desde su inicio. La sospecha de que algunos impresores y mercaderes de libros podían estar involucrados en el tránsito clandestino de Biblias y libros protestantes, llevó a la revisión de librerías y a algunos procesos. El impresor y librero de origen francés, Pedro Ocharte, por ejemplo, fue atormentado y después liberado, sin hallársele culpa, porque se decía que había introducido un *Breviario* que negaba la infalibilidad del Papa (1572). Un caso excepcional fue el del joven franciscano Alonso Cabello, que buscó, leyó y glosó las obras de Erasmo cuando ya estaban prohibidas. La Inquisición no tardó en abrirle un proceso (1573) y frenar, desde sus comienzos, lo que hubiera podido ser un brote reformista autóctono.

El protestantismo estuvo también muy presente en la retórica inquisitorial y en el primer gran auto de fe que celebró el 28 de febrero de 1574, a un lado de la catedral de México. La mayoría de los reos que comparecieron eran corsarios ingleses, que habían sido capturados en la desastrosa expedición de John Hawkins (1568) y que se habían avecindado en el reino después de pagar breves condenas de servicios forzosos. Después de un tiempo de relativa tolerancia o indiferencia hacia sus costumbres, la Inquisición los juzgaba como herejes, junto con otros corsarios franceses que habían sido capturados en Yucatán. 40 de estos reos fueron reconciliados, algunos condenados a azotes y galeras, otros simplemente amonestados y condenados a escuchar misa en traje de penitentes; otros dos, que se negaron a abjurar, fueron conducidos al quemadero que entonces estaba cerca de San Hipólito. En los años siguientes, la presencia de extranjeros reconciliados se convirtió en una característica constante de los autos de fe.

Judaizantes portugueses

A la persecución de protestantes, se sumaría la de judaizantes de origen portugués, un fenómeno nuevo, propiciado principalmen-

te por la unión de las Coronas de España y Portugal en 1580. La libertad de movilidad a los cristianos nuevos, concedida por la Corona a cambio de una suma considerable, permitió que muchos de ellos, portugueses y españoles, se trasladaran a Nueva España, atrayendo sobre sí fuertes suspicacias. En términos generales, las familias de "cristianos nuevos" no defendían un judaísmo puro; pero conservaban algunas tradiciones que se relacionaban con la vieja fe y que entraban en conflicto con algunas creencias y tradiciones cristianas. Esas prácticas motivaron acusaciones y resultaron inaceptables dentro de un modelo de estricta ortodoxia. En 1590 la Inquisición de México celebró un importante auto en el que el ex gobernador del nuevo reino de León, Luis de Carvajal, fue reconciliado junto con su familia después de arrepentirse de sostener prácticas judaizantes. La reincidencia de Luis de Carvajal el Joven (hijo del anterior) y de la madre y hermana de éste, llevaría a nuevos procesos que culminaron en un segundo auto de fe en el que los tres fueron condenados a muerte (1596). En ese importante auto fue también relajado en estatua el médico portugués Manoel de Morales, fugitivo, a quien se acusaba de ser "judaizante" y "dogmatista", así como de haber pretendido organizar a los judaizantes sentenciados en 1590.

Con el cambio de siglo, la relación con los cristianos nuevos o descendientes de familias judías fue cambiando, en función de las gestiones hechas en Roma y en la corte de Felipe III por los comerciantes portugueses. Una gracia papal (1604) concedió el perdón a los judaizantes que voluntariamente lo solicitaran en los dos años siguientes. La Inquisición española manifestó sus reparos, pero en 1605 comenzó a admitir la gracia a sus condenados, lo que implicó, entre otras cosas, la liberación de algunos reos de Inquisición. En 1612 los inquisidores de México se quejaban de que varios judaizantes condenados a reclusión en España habían vuelto a Nueva España y se paseaban a caballo y con armas. Tres años después manifestarían su desagrado particular con la dispensa que el inquisidor general había dado al judío Simón Rodríguez, quien había vuelto usando ropas de seda de modo que, según decían, más parecía haber sido "honrado que castigado por la Inquisición".

En la primera etapa del reinado de Felipe IV, el todopoderoso conde duque de Olivares (1621-1643) entabló relación con ricos comerciantes portugueses de origen judeoconverso, con el fin de aumentar el crédito del Estado y romper el monopolio de los banqueros genoveses. A cambio, se negoció una política conciliatoria a fin de conceder hidalguía a los descendientes de judíos. La Pragmática de 1623 estableció que solo sería necesario dar tres pruebas positivas, en cualquiera de las cuatro líneas de parentesco, para demostrar limpieza de sangre. En pocas palabras, un nieto de judío podía considerarse limpio si tres de sus abuelos eran cristianos. Esta medida y la libertad concedida a los financieros portugueses para comerciar en España (1628) favorecieron hasta cierto punto a las familias de origen judeoconverso. No obstante, la Inquisición incrementó su actividad en estos años y comenzó a presionar para revertir algunas de las libertades concedidas. En la década de 1630 la Inquisición española emprendió una nueva ofensiva contra pretendidos judaizantes, casi todos de origen portugués, y sus efectos se resintieron pronto en América. Numerosas denuncias y varios procesos contra judaizantes de origen portugués en esta década demuestran que el tribunal de México reanudó la ofensiva en estos años. No obstante, la gran persecución tendría lugar en la década de 1640, en el contexto de la rebelión de Portugal.

Finalmente, más allá de los casos de herejía, la Inquisición desarrolló una actividad constante sobre casos menos llamativos: prohibía, decomisaba y censuraba libros denunciados por contener proposiciones heréticas o malsonantes; recibía denuncias sobre conductas sexuales impropias; atendía casos de hechicería o de magia amorosa (de raíz española, indígena o africana) y, sobre todo, se enfrentaba cotidianamente con diversos casos de blasfemia. De éstos, muchos merecieron la indiferencia de los inquisidores, otros reprensiones ligeras y, solo unos cuantos, procesos formales que llevaron al arresto y juicio del infractor, generalmente castigado con azotes y penas pecuniarias.

Esos delitos menores ocupaban la mayor parte de la actividad inquisitorial y, por lo general, no consternaron a los inquisidores, aunque llegó a haber momentos de paranoia colectiva muy notables. A raíz de un edicto contra hechicería publicado en 1614, se multi-

plicaron las denuncias y auto denuncias sobre prácticas heterodoxas en la región del Bajío y principalmente en Celaya. A pesar del miedo inicial y de la convicción de numerosos vecinos de la existencia de pactos diabólicos, la Inquisición concluyó que no había indicios que probaran un solo caso de brujería, y juzgó los casos como producto de la ignorancia y la superstición. Casos como éste pueden sugerir la presencia oscilante de la Inquisición en distintos lugares de su jurisdicción. Poco a poco, las nuevas investigaciones particulares sobre ciertos casos, tomados de entre miles de expedientes, van dándonos una idea, todavía vaga, de lo que fue la actividad inquisitorial en estos años.

9. LAS RENTAS ECLESIÁSTICAS

LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA ECONOMÍA ECLESIÁSTICA

Entre 1565 y 1640 la economía eclesiástica se caracterizó por un proceso de consolidación e institucionalización, definiéndose las bases que habrían de permanecer durante el resto del periodo colonial.

Los fundamentos de la economía de las instituciones eclesiásticas se conformaron en una sociedad que vivió intensos cambios. Como hemos señalado a todo lo largo de este capítulo, la población indígena descendió de una manera dramática durante todo el siglo XVI por epidemias, hambrunas y a consecuencia de la dominación hispana. Hecho que contrastó con la expansión, consolidación y diversificación de la economía española durante la segunda mitad del siglo. Mientras muchos pueblos de indios prácticamente desaparecieron y fueron reagrupados, las ciudades españolas se afianzaron y ampliaron sus áreas de influencia.

El proceso de urbanización territorial fue acompañado también por la expansión hacia el norte del territorio novohispano y el crecimiento de la economía minera, motor de Nueva España que, a su vez, tuvo un efecto de arrastre sobre otras actividades productivas. A ello correspondió la continua edificación de instituciones eclesiásticas y la conformación de un paisaje de construcciones religiosas en

las capitales de los obispados. En una tendencia de drástica disminución poblacional indígena, la presión sobre los pueblos de indios se debió incrementar para lograr tales resultados.

No todas las instituciones eclesiásticas fueron beneficiadas, y es probable que algunos conventos de regulares emplazados en el ámbito rural hayan sido afectados por la crisis demográfica y en sus ingresos resintieran la baja de la población indígena, sin embargo, se puede afirmar que, en lo general, hubo un proceso de reacomodo y consolidación de la economía eclesiástica a las nuevas condiciones materiales e institucionales.

En este periodo, la clase propietaria criolla se vivificó principalmente a través de la consolidación de la hacienda, unidad productiva agropecuaria que producía para el mercado. Las haciendas y ranchos fueron la base sobre la cual el diezmo pudo crecer de manera constante, principalmente a partir del último tercio del siglo XVI. La familia criolla fue una de las bases más fuertes sobre las que se nutrió la Iglesia en Nueva España. En los conventos de religiosas que no eran descalzas, las dotes fueron el motor que impulsó su riqueza, mientras que en los conventos de hombres, lo fueron la recolección de limosnas, la donación de tierras y de propiedades urbanas. En el caso de la carrera sacerdotal se establecieron rentas para su sostenimiento, como las capellanías, así como diversos mecanismos para la promoción del culto. De esta forma, el patrimonio eclesiástico no estuvo apartado del mundo mercantil ni fue contrario al crecimiento económico, sino que se valió de medios financieros para lograr sostener a sus instituciones y a sus miembros.

En los conventos de mujeres, el peso de las religiosas peninsulares fue más importante en las primeras generaciones después de su fundación, y de manera general quizá hasta inicios del XVII. Para mediados de ese siglo, seis conventos de la ciudad de México (Encarnación, San Jerónimo, Regina Coeli, San Lorenzo, Santa Teresa la Antigua y San Bernardo) tenían más de 800,000 pesos de principal en préstamos a su favor, a lo que habría que sumar algunas propiedades que tenían arrendadas.

El impulso de las ciudades, lugar de residencia de la oligarquía criolla, fue significativo para la economía de los conventos y de otras

instituciones religiosas, así como también para la fundación de obras piadosas. El asentamiento definitivo de los españoles que llegaban y la identificación de su futuro en la sociedad novohispana era ya preponderante. Así, si bien en el siglo XVI se pueden encontrar obras piadosas fundadas en Nueva España, muchas de sus misas y beneficios se realizaban en la península ibérica. Por el contrario, en el siglo XVII esos casos fueron de menor peso frente a la decisión de que los beneficios se gastaran en celebraciones religiosas de Nueva España. Así, el mundo hispano estaba ya completamente volcado hacia la construcción de la religiosidad local.

Con esta alianza entre las familias criollas y la Iglesia aumentaron no solo las dotes y las capellanías, sino también todas las fundaciones destinadas a proteger a su grupo social y a promover su identidad. De esta manera se incrementaron las obras pías para favorecer el amparo del grupo hispano ante las vulnerabilidades propias de la época, como auxiliar a las huérfanas que solicitaban una ayuda para su dote matrimonial o de religiosa. Igualmente por medio de las fundaciones piadosas, este grupo fortaleció su identidad al promover advocaciones y festividades hispanas.

Los diezmos y su administración

Antes de 1565 el diezmo fue un ingreso relativamente modesto para las catedrales, pero en la segunda mitad del siglo comenzó a tomar mayor importancia. En general, se conformó un sistema de recaudación más ordenado y eficiente, no solo porque adquirió una mejor administración sino también porque se basó en una creciente actividad agropecuaria para el mercado. Lo que se vio favorecido también por una economía más monetizada a partir del aumento de la producción de la plata. En las principales diócesis esto se reflejó en un ritmo de crecimiento notable en el diezmo bruto (sin deducciones de ningún tipo).

Hubo ocasiones en que el diezmo repartido entre los eclesiásticos fue menor de lo esperado por cuestiones administrativas, pero la tendencia del aumento de la recolección decimal fue muy clara, sobre

todo en las diócesis del centro de Nueva España. La arquidiócesis de México y las catedrales de Puebla y Michoacán vieron crecer firmemente su recaudación en comparación a los escasos y variables ingresos de la primera mitad del siglo XVI. La catedral de Oaxaca, al igual que la de Chiapas y Guadalajara, no participó de este movimiento y sus ingresos decimales parecen haber permanecido bajos y estables en comparación con los de otras catedrales. Posiblemente esto se deba a la lentitud de la penetración de la agricultura española en la región, así como a las dificultades que representaba recaudarlo por su variada geografía. Puebla, en cambio, destaca como la diócesis que sostuvo un mayor crecimiento, principalmente por haber sido el más importante productor de trigo que abasteció a la población hispana. Incluso en algunos años de fines del siglo XVI, el valor absoluto del diezmo recolectado en la diócesis de Puebla llegó a ser mayor que el del arzobispado de México.

La tendencia a la alza en la recolección decimal después de 1565 no eximió a las catedrales de fluctuaciones, tensiones y disputas a la hora de repartir sus rentas. Estas fluctuaciones llegaron a ocasionarles problemas financieros en el último tercio del siglo XVI. De manera más o menos regular el rey donaba para la fábrica de las catedrales los dos novenos que le correspondían del diezmo, sin embargo entre 1571 y 1583 esta donación fue suspendida en algunas catedrales, ocasionando serios desajustes para cubrir los egresos. Los efectos de esta decisión hicieron que a principios de la década de 1580 la catedral metropolitana redujera los salarios de varios tipos de empleados, como músicos y cantores, y se tomaron otras medidas para reducir sus gastos, así como para ampliar la base de su recaudación. La arquidiócesis de México tenía una disputa con la diócesis de Michoacán, sobre quién debería cobrar los diezmos en una parte de la región de Querétaro. En este periodo retomó la querella para reclamar el cobro para su beneficio y, paralelamente, buscó mejorar la administración decimal dentro de la arquidiócesis.

El no contar con el acostumbrado donativo del rey a partir de 1571, hizo que la devastadora epidemia de 1576 fuese de mayores consecuencias de lo previsto para la arquidiócesis, donde muchos arrendatarios del diezmo no dieron su cuota a la catedral, alegaron

que su recaudación había disminuido por la epidemia de *cocoliztli*. Esta crisis también se dejó sentir notoriamente en Michoacán, en menor proporción en el caso de Guadalajara y, con pocas repercusiones decimales para Puebla. A principios del año de 1583 el rey decidió reanudar el donativo y mejoró además la recaudación decimal lo que fortaleció la situación económica de la catedral metropolitana.

FORTALECIMIENTO INSTITUCIONAL DE LAS RENTAS CLERICALES

La senda institucional sobre la que habrían de transitar las rentas eclesiásticas durante el periodo colonial fue señalada, en los años que nos ocupan, por la Ordenanza del Patronato (1574), el tercer concilio provincial mexicano (1585) y algunas disposiciones que puntualizaron los derechos del rey sobre el reparto decimal.

Como hemos señalado, la Ordenanza del Patronato puntualizó los mecanismos a seguir en la provisión de los beneficios eclesiásticos. Las parroquias debían proveerse por medio de un examen de oposición, luego del cual los candidatos mejor calificados debían presentarse al virrey, como representante del patronato, para que eligiese a uno de ellos y le diera la presentación real. A continuación el obispo debía hacer la provisión y canónica institución y, así el nuevo beneficiado podía entonces gozar de las rentas asignadas a la parroquia. De esta forma, el rey esclareció el derecho de cobro de las rentas anejas a los beneficios y la seguridad de su permanencia, pues proporcionó al párroco la fuerza de un nombramiento para cobrar la renta de su oficio a la autoridad real o a los encomenderos, en los lugares donde subsistían.

Por su parte, el tercer concilio provincial mexicano, insistió en la necesidad de establecer un arancel o tasación de cuotas pedidas a la población hispana por la administración de los sacramentos. Como se ha señalado, los indios estaban exentos de tal contribución, pero en sus doctrinas y parroquias se respetó la norma que se tuviera para mantener y servir a su párroco, lo que en la práctica llevó a exigirles limosnas o el pago de derechos. Además, el tercer concilio fortaleció el papel del obispo en la vigilancia y en el cumplimiento de

las obligaciones espirituales de las fundaciones piadosas y recalcó la función que deberían tener las rentas para el sostén de una carrera eclesiástica.

Esta tendencia se fortaleció principalmente a partir de 1620, cuando algunas catedrales iniciaron un control de las capellanías y de las hipotecas a favor de las fundaciones piadosas, sentando así un antecedente y las bases para la supervisión que ejercerían los juzgados de testamentarías, capellanías y obras pías en cada obispado.

Otras disposiciones concernieron también al funcionamiento de los ingresos clericales. La Corona tenía la facultad de supervisar la situación de las rentas decimales y solicitar informes a las catedrales. Asimismo, dictó medidas que fortalecieron su presencia a la hora del reparto decimal. La más importante de ellas se refiere a los derechos sobre las vacantes episcopales. Cuando un obispo dejaba su cargo por ser trasladado a otra diócesis o por muerte, su puesto quedaba vacante, a veces por largos periodos, y su renta se repartía entre el resto del cabildo eclesiástico. En 1626 la Corona determinó que en tanto estuviesen sin ocupar las sillas episcopales, las rentas decimales de estas vacantes mayores le correspondían por derecho al rey. Un año antes, en 1625, la Corona había obtenido otro derecho sobre las rentas eclesiásticas. Por concesión del papa Urbano VIII, todos los cargos eclesiásticos de provisión real deberían pagar al erario una mesada, esto es, la doceava parte de su ingreso anual en el cargo, tal como lo hacían los servidores seglares del rey.

Las rentas eclesiásticas en las primeras décadas del siglo xvii

Como se señaló líneas arriba, en el siglo xvi la Iglesia pasó por un proceso de constitución e institucionalización de sus rentas. El mayor impacto en la economía se dio en el ámbito de la organización y aprovechamiento del trabajo indígena y en las diversas etapas constructivas de los edificios clericales y de las obras públicas implicadas en ellos.

Las órdenes mendicantes tuvieron una influencia bastante prolongada sobre el control y organización de la mano de obra indí-

gena, en especial en obras de reedificación. A principios del siglo XVII fray Juan de Torquemada, guardián del convento de Santiago Tlatelolco, estaba reconstruyendo su iglesia con la mano de obra indígena, cuando ocurrió la inundación de 1604 que afectó especialmente la calzada del Tepeyac. El virrey marqués de Montesclaros ordenó entonces que el proyecto de reconstrucción lo dirigiera el fraile, convocando para ello a los indígenas de Tenochtitlan, Tlatelolco y comunidades circundantes. Entre 1,500 y 2,000 indios participaron entonces en la renovación de la calzada bajo la dirección del clero regular. Otra etapa de reconstrucción estuvo a cargo del franciscano Gerónimo de Zárate, guardián que fue del convento de Cuernavaca. En esa ocasión los pesados trabajos implicaron, entre otros abusos, la traída de mano de obra indígena desde muy lejos de la ciudad. Otro religioso que destacó en la obra del desagüe fue el jesuita Juan Sánchez Baquero. Así, franciscanos, jesuitas y carmelitas participaron activamente en los proyectos, dirección y ejecución de obras de desagüe y reedificación de calzadas en la ciudad de México; si bien ello no beneficiaba directamente a las corporaciones eclesiásticas, sí les permitió desempeñar un papel económico fundamental en la organización del trabajo requerido y las reconstrucción económica ante las inundaciones durante gran parte del siglo XVII.

LAS PROPIEDADES AGRÍCOLAS

Las rentas eclesiásticas sostenían al clero y apoyaron su expansión territorial en Nueva España, principalmente hacia el norte, pero el peso de la economía eclesiástica en la vida material y la riqueza de la sociedad novohispana eran relativamente limitadas hasta entonces. Sin embargo a partir de las primeras décadas del siglo XVII las rentas y la riqueza eclesiástica comenzaron a tener un peso importante en la economía novohispana, tanto por sus funciones como por su acumulación.

En esta etapa algunas órdenes de religiosos lograron obtener donaciones de tierras y constituir sus haciendas o incluso llegaron a comprarlas con sus propios recursos. Hay numerosos ejemplos que

denotan este proceso de acumulación y constitución de las propiedades agrícolas del clero. Este proceso se acentuó con la conformación de la economía de los jesuitas.

En la economía agrícola las órdenes religiosas podían ser simples rentistas o explotadoras directas. Para 1600, el procurador de los dominicos de la ciudad de México hizo relación al virrey que el convento tenía un trapiche en el pueblo de Cuautla, y le solicitó permiso para sembrar caña en sus tierras. Ese mismo año el colegio de la Compañía de Jesús de la ciudad de México también declaró tener un trapiche, éste en Zacualpa, en el que había invertido "muchos pesos de oro sin haber tenido provecho de él", por lo que pidió permiso para sembrar caña en sus tierras. Dado que hubo casos de explotación directa de las haciendas por parte de algunas órdenes religiosas, hubo también quejas de los monasterios de que labradores particulares sonsacaban a sus gañanes, ocasionándoles prejuicio en su producción. Instituciones como colegios, especialmente jesuitas, y hospitales, obtenían de sus propiedades agrícolas productos para su sustento, dedicando el excedente al mercado y dando en arriendo lotes menores a pequeños agricultores, a cambio de parte de la cosecha (aparcería).

Aunque muy temprano las órdenes mendicantes comenzaron a adquirir propiedades agrarias, solo fue hasta la segunda mitad del siglo XVI cuando éstas pudieron ser consolidadas y dotarse de los equipamientos necesarios, sistemas de riego y de almacenamiento. La adquisición de tierra fue principalmente por donación, pues el otorgamiento de mercedes directas por parte del rey al clero no fue viable después de la década de 1560.

La consolidación de propiedades agrícolas fue especialmente notoria después de la llegada de los jesuitas, quienes procuraron la creación de haciendas para el sostenimiento de sus colegios y, en general, para la expansión de su orden. La conformación de una gran propiedad agraria bajo su administración se inició en este periodo, pero su expansión fue continua en las décadas siguientes, incentivada por el hecho de que, desde un inicio, las órdenes religiosas estuvieron exentas de pagar diezmo, hecho cuestionado a partir de la década de 1640.

Un ejemplo de este proceso de conformación de propiedad es el del complejo agrícola jesuita operado desde la hacienda Santa Lucía, cerca del pueblo de Tecamac, a menos de 40 kilómetros de la ciudad de México. El origen de la hacienda fue la compra a Alonso González de tres sitios de ganado menor por 17,000 pesos, pero para 1620 ya se sumaban 49 sitios de ganado menor y 85 caballerías. Para 1602 se señalaba que traficaban hasta con 60,000 ovejas.

Las órdenes también poseyeron ingenios en lo que no solo trabajaron indígenas sino también esclavos. En el norte, los jesuitas lograron en 1616 la donación de "La Cieneguilla" y tierras anexas, con sitios de ganado y una extensión de 16,000 hectáreas. Hacia 1640 estas y otras haciendas de la Compañía estaban funcionando a un nivel de eficiencia que fue un modelo de explotación económica en la agricultura. Al igual que ellos, casi todos los conventos mendicantes y algunos hospitales tuvieron haciendas, algunas de rendimientos considerables, como las dedicadas a la producción de azúcar, donde la producción se mantenía principalmente con el trabajo al que se veían constreñidos los indios.

FUNDACIONES PIADOSAS

Aunque todas las instituciones eclesiásticas trataron de afianzar su economía garantizando que se financiaran misas y festividades mediante obras pías, aniversarios y capellanías, fueron especialmente los franciscanos y los carmelitas los que más se esforzaron para que en sus conventos se fundaran estas memorias perpetuas, pues con ello garantizaban celebraciones propias de su advocación y obtenían un ingreso. Así, esas órdenes consolidaron devociones, festividades y celebraciones, sostenidas por los feligreses.

Por su parte, los conventos de religiosas estuvieron ligados, por lo general, al establecimiento de una sociedad criolla, cuyas dotes fueron su principal forma de sostén cotidiano. En esta época casi la totalidad de fundaciones piadosas y dotes de diversas instituciones buscaban invertirse en un inmueble a cambio de una renta fija y segura. La economía eclesiástica de algunas instituciones podría lle-

gar a ser muy compleja, pues algunas poseían propiedades agrícolas, atraían fundaciones piadosas perpetuas y obtenían permisos para solicitar limosnas en amplios territorios de Nueva España.

El aumento del número de donaciones, la forma de incorporación del trabajo indígena en ellas y su posición, muchas veces favorable para evitar ser objeto de las contribuciones del real fisco y del diezmo, hizo que en esta etapa se comenzara a expresar una crítica a las órdenes masculinas como propietarias de bienes raíces. Igualmente se dictaron continuas prohibiciones reales para evitar la influencia de los religiosos en el dictado de los legados testamentarios.

Como se ha señalado, el número de fundaciones piadosas fue aumentando desde el último tercio del siglo XVI, principalmente en las capitales episcopales. Las catedrales eran las que vigilaban que se rindiera la renta correspondiente y se cumpliera adecuadamente con sus obligaciones espirituales, designadas por el fundador. Para el primer tercio del siglo XVII el peso de estas fundaciones en la economía novohispana era notorio. Igualmente los capitales de dotes que respaldaban el mantenimiento de las religiosas en los monasterios, se multiplicaron en las primeras décadas del siglo; además otras instituciones invirtieron sus recursos en créditos. El resultado fue que para mediados del siglo XVII estas inversiones eclesiásticas se constituyeron en un fundamento del sistema financiero en Nueva España.

La importancia del crédito de origen eclesiástico en los préstamos a largo plazo de moneda en efectivo, sería decisiva desde entonces. La Iglesia proporcionó seguridad y confianza en las transacciones financieras donde intervenían sus fondos y contribuyó institucionalizando el sistema de crédito. Muchas fundaciones piadosas y dotaciones fueron establecidas sin proporcionar dinero en efectivo, sino simplemente gravando una propiedad y comprometiéndose a pagar una renta al clero. La generación de rentas eclesiásticas así garantizadas dio un sello peculiar a la economía novohispana. En las instituciones eclesiásticas los comerciantes y hacendados encontraron un vehículo seguro para efectuar sus operaciones.

El aumento de estas rentas fue favorecido por el surgimiento de la carrera eclesiástica como una alternativa institucional para la integración de las familias hispanas a la naciente sociedad. También por

la asimilación de funciones de género y seguridad por parte de los grupos hispanos que otorgaron a la mujer un papel religioso institucionalizado a través de los conventos de mujeres.

Además, esta situación implicaba la generación de rentas estables que no solo fueron relevantes para presbíteros y monjas, sino también para una gran parte de la élite criolla, pues implicaba préstamos para el sector productivo y comercial. De esta manera, por medio del crédito eclesiástico, una parte del ahorro social se transformó en inversión.

Desde principios del siglo XVII las deudas hipotecarias a favor de instituciones clericales comenzaron a expresarse no solo en las ciudades sino también en las propiedades agrícolas, que fueron acumulando deudas y generando rentas al clero y a sus instituciones. Como el interés que se cobraba fue fijado por la Corona y era relativamente bajo –reducido a un 5% anual desde 1608– los deudores de la Iglesia tenían poco interés por redimir esas deudas y, mientras siguieran pagando puntualmente, tampoco le importó a esas instituciones que las hipotecas se cancelaran o no. De hecho, para la Iglesia era más cómodo que el capital permaneciera en el deudor original porque movilizarlo implicaba trámites y gastos administrativos y ningún beneficio extra. Se inició entonces un proceso de acumulación de deudas hipotecarias a largo plazo sobre las propiedades urbanas y rurales a favor del clero.

Para 1640, de todas las fundaciones piadosas las capellanías eran las más importantes. En el caso del obispado de Puebla, antes del último tercio del siglo XVI, las rentas eclesiásticas estuvieron variadamente representadas por ingresos que fluían a hospitales, conventos y otras instituciones, pero estas rentas, a diferencia de las fundaciones piadosas, raras veces tenían anexas obligaciones espirituales perpetuas. En general, el peso de las obras piadosas aumentó desde entonces y en las primeras décadas del siglo XVII comenzaron a multiplicarse de manera especial las capellanías. El incremento de las fundaciones religiosas perpetuas comenzó a sostener la celebración cíclica anual de misas a determinadas advocaciones.

La importancia que adquirieron las capellanías para la década de 1640, en el arzobispado de México, se puede señalar con algunos

datos. Para 1645 el monto de los principales de las capellanías registradas por la catedral superaba los 2,200,000 pesos, que proporcionaban una renta anual de alrededor de 110,000 pesos, lo cual permitía sostener entre 800 y 850 sacerdotes en el arzobispado. Una parte significativa de ellas había sido fundada después de 1620. Probablemente los ingresos derivados de las capellanías constituían al mediar el siglo XVII la fuente más segura y confiable para el mantenimiento y potencial crecimiento del clero secular.

La economía eclesiástica hacia 1640 era importante no solo para la Iglesia sino para la sociedad novohispana. Por el prestigio y seguridad que brindaban las rentas clericales, constituyeron un factor de primer orden en el sistema financiero, en las estrategias familiares y una inversión de capital simbólico para las élites criollas.

10. LA BULA DE LA SANTA CRUZADA

LAS RENTAS ECLESIÁSTICAS AL SERVICIO DE LA CORONA

Como hemos visto en los apartados anteriores, en la época que analizamos no existía una separación clara entre la Iglesia y la Corona. Entre los deberes del monarca se encontraban la defensa y la propagación de la fe, obligación que, a su vez, servía para fundamentar la pretensión de la monarquía de percibir parte de las rentas de la Iglesia, y con ello hacer frente a los costos que ese compromiso implicaba.

Desde la Edad Media, los reinos hispanos habían conseguido que la denominada "Reconquista" peninsular se equiparase a las cruzadas, expediciones militares que, favorecidas por el papado, tenían como objetivo recuperar los Santos Lugares ocupados por los musulmanes, para la cristiandad. Para alentar el reclutamiento de voluntarios la Iglesia ofrecía indulgencias a los que se alistaran en la empresa, armaran soldados a su costa, u ofrecieran limosnas para sostener la guerra. Por consiguiente, con el reconocimiento de la contienda en la península ibérica como "cruzada", la Corona consiguió que parte de la recaudación se le concediese como subsidio para combatir al Islam. Con este antecedente, y una vez acabada la reconquista, la

Corona no dejaría de solicitar a la Santa Sede que compartiese la sangría económica que significaban las guerras en defensa de la fe. Desde luego que los conflictos bélicos que sostenía la monarquía no los podemos considerar propiamente como guerras religiosas, pero el hecho que muchas de las potencias contra las que se enfrentaba no respaldaran el credo católico, permitía calificar a los adversarios políticos de enemigos de la fe.

La guerra era cara y el éxito en los campos de batalla dependía, en último término, del dinero para armar y pagar los ejércitos. Pero en las sociedades de Antiguo Régimen, los grupos privilegiados, entre los que se encontraban los miembros del clero y las instituciones eclesiásticas, estaban exentos del pago de la mayoría de los impuestos. La Corona buscaría obtener recursos de la Iglesia, sin cuestionar su estatus privilegiado. Así, se recurrió a diferentes figuras y eufemismos, que iban desde donativos y préstamos, más o menos voluntarios, a auténticas contribuciones.

Ahora bien, cualquier intento de gravar el patrimonio eclesiástico requería del consentimiento de la Santa Sede, y la negociación no era fácil. Más allá de los recursos económicos que la Corona pretendía obtener de las instituciones eclesiásticas hispanas, punto ya de por sí complicado, entraban también en juego otros elementos no menos importantes y delicados como la jurisdicción, las competencias, en definitiva, los cotos de poder que pretendían reservarse ambas instituciones, la Corona y el papado. Este último, en particular después del concilio de Trento, estaba muy atento a no permitir la intromisión de los funcionarios reales en asuntos que consideraba propios y privativos de la jurisdicción eclesiástica.

En el siglo XVI las negociaciones entre la monarquía y el papado fueron especialmente arduas, pero el embate que sufría el catolicismo en Europa, inclinó la balanza a favor de la Corona. Para el siglo XVI, la monarquía católica se presentaba como el más firme y poderoso aliado del papado, la única capaz de frenar la propagación del cristianismo reformado en Europa, y de contener el avance turco en el Mediterráneo. Por lo mismo, y por más que la bula de Cruzada enfrentó una seria oposición por parte de la curia romana que, a punto estuvo de hacerla desaparecer, el papado, arrinconado, acabó

cediendo en 1571 a las peticiones del monarca, y revalidó, aunque de mala gana, las denominadas "tres gracias", llamadas así porque eran una merced, gracia o concesión de la silla apostólica al monarca, y no un derecho que éste pudiera reclamar. Las tres gracias eran la cruzada, el subsidio y el excusado. Todas eran rentas eclesiásticas que, en virtud de la concesión pontificia, se cedieron a la Corona.

En la cruzada se contabilizaba el importe de las limosnas que aportaban los fieles para obtener diversas indulgencias, gracias y privilegios. El subsidio era una contribución que se imponía a las instituciones eclesiásticas y miembros del clero, y el excusado consistía en la contribución del primer o segundo causante del diezmo, según las diócesis. Estas rentas, aunque pasaban a integrarse a la real hacienda, no perdieron su consideración de rentas eclesiásticas y, como tales, en teoría, debían destinarse exclusivamente a los fines para los que habían sido concedidas, es decir, la defensa de la fe. De hecho, no faltaron ocasiones en que el papado anuló o no prorrogó las tres gracias, como sucedió en 1679-1681 o en 1718, señalando que el monarca las había empleado en fines ajenos a su destino, aunque la diplomacia siempre logró salvar estas situaciones y levantar, a la postre, la suspensión. Pero los representantes de la Corona nunca consiguieron que la silla apostólica cediera de forma permanente estas rentas, por lo que al acabar el tiempo de su concesión, que solía ser un trienio o un sexenio, había que volverlas a negociar.

Aunque la Iglesia hispana en el siglo XVI estuvo sujeta al pago de las tres gracias, estas contribuciones no se trasladaron de inmediato al Nuevo Mundo. La única que se extendió a los dominios de ultramar en el periodo que analizamos, fue la bula de Cruzada, que empezó a predicarse de manera formal en 1574.

La bula de la Santa Cruzada. Tipos y limosnas

La bula de la Santa Cruzada consistía en un documento pontificio conocido como bula, de donde tomó su nombre, en el que se otorgaban diversas indulgencias, gracias, indultos o exenciones de ayuno. En realidad no existía una bula de Cruzada, sino varias.

En la bula de vivos se otorgaban diversas indulgencias plenarias y parciales, que se podían aplicar en beneficio propio (estando en estado de gracia) o de algún difunto. Además liberaba a los fieles de los rigores del ayuno en los días de Cuaresma y de vigilias que fijaba el calendario litúrgico (más de 50 días al año para la población no india), al permitirles el consumo de huevos, lácteos y sus derivados, y concedía algunos otros privilegios, como la libre elección de confesor, la posibilidad de conmutar algunos votos, o participar en actos litúrgicos y sacramentales en caso de entredicho. Los fieles podían beneficiarse de todo ello siempre que pagaran la limosna correspondiente, estuvieran en estado de gracia y orasen por "la victoria y unión de los príncipes cristianos" contra los infieles y herejes.

La de difuntos ofrecía la indulgencia plenaria al finado a quien se designase, siempre que éste hubiera fallecido en estado de gracia, es decir que no estuviera condenado al infierno.

A partir de 1593 se predicó también la de "composición", por medio de la cual se podían reparar y resarcir ciertas faltas cometidas contra el prójimo, que implicaban una restitución, cuando no se podía hacer directamente al afectado, porque se desconociera su identidad o paradero. Básicamente se podían restituir los bienes y ganancias obtenidos de forma injusta, indebida o fraudulenta, por haber obstruido la buena marcha de la justicia, por no haber rezado las horas canónicas, y cualquier perjuicio que se hubiera ocasionado al prójimo que se pudiera valorar en dinero. De esta bula se excluyó a los indígenas.

En 1624 se empezó a distribuir el indulto de lacticinios que proporcionaba a los miembros del clero secular en los días de ayuno las mismas exenciones que conseguían los seglares en la bula de vivos, de las que habían quedado exentos.

A diferencia de otras contribuciones del antiguo régimen, la limosna variaba de acuerdo a la "calidad" y riqueza del fiel. En Nueva España, para la bula de vivos se establecieron las siguientes limosnas: a) 10 pesos para los virreyes y sus esposas; b) 2 pesos para los españoles con patrimonio superior a los 10,000 pesos; c) 1 peso para el resto de los españoles, con fortunas inferiores a los 10,000 pesos, y los caciques; y d) 2 reales para indios, mestizos y castas. La voracidad del

fisco se extendió también a los muertos. La bula de difuntos costaba 4 reales si el finado era español, y 2 reales si pertenecía a los otros grupos étnicos. La de composición se fijó en 12 reales y se podían adquirir hasta 30 bulas por persona, para efectuar restituciones hasta por 900 ducados. Para resarcir sumas superiores, el fiel debía acudir al comisario de Cruzada de su obispado, quien le señalaría el monto de la composición. Por último, en la de lacticinios las tasas iban de 1 a 4 pesos, según se tratase de sacerdote o de dignidad eclesiástica.

Cuadro VII
Tipos y limosnas de las bulas de Cruzada

Tipo/tasa	**Españoles**	**Indígenas**
Bula de vivos	De 10 pesos a 1 peso	2 reales
Bula de difuntos	4 reales	2 reales
Bula de composición	12 reales	No aplica
Indulto de lacticinios (clérigos)	De 4 pesos a 1 peso	No aplica

Asimismo, se aplicaron a la Cruzada otras sumas, como las licencias para oratorios privados, y la mitad de las multas y penas pecuniarias impuestas por los tribunales eclesiásticos.

Lo recaudado por estos conceptos ingresaba en las arcas reales con el fin de ayudar a costear las guerras que sostenía el rey católico contra los infieles o cualquier enemigo de la fe. Aunque en teoría la Cruzada era una renta eclesiástica y un ramo especial de la real hacienda que no se debía mezclar con las otras partidas, en realidad constituía un ingreso fiscal, uno de los más importantes a juzgar por su importe, del real erario novohispano, y un fondo que por su naturaleza era remisible a la metrópoli.

La predicación

En el virreinato la bula se predicaba cada dos años, y los privilegios tenían validez por los dos años o bienio que cubría la predicación o

hasta que se hiciera una nueva publicación o expedición de la bula. La predicación daba inicio con el denominado "edicto de suspensión", por medio del cual se suspendían las gracias concedidas en las bulas de la anterior predicación, así como cualquier indulgencia a favor de individuos o corporaciones que pudieran entrar en competencia con las que se otorgaban en la bula de Cruzada. Es decir, solo aquellos que compraban la bula de Cruzada, obtenían la revalidación de las otras gracias, y por lo tanto, la posibilidad de beneficiarse de ellas. La publicación iba precedida de un paseo y procesión. La comitiva –una parte a caballo y otra a pie, según el rango–, acompañaba al tesorero y llevaba, bajo palio, un ejemplar de la bula en pergamino desde uno de los templos de la ciudad a la catedral en las capitales diocesanas, o a la iglesia principal en las otras localidades. En la iglesia mayor se predicaba un sermón, en el que se exhortaba a los fieles a adquirir las bulas y hacerse partícipes de los privilegios, indulgencias y gracias que se prodigaban en éstos.

La asistencia a la procesión y al sermón era obligatoria, si bien la adquisición de la bula era voluntaria. Es decir, los fieles podían ser persuadidos pero no apremiados a tomar la bula. Los actos se acompañaban con música, fuegos artificiales y un convite reservado a las autoridades. Con este ceremonial comenzaba la predicación y la distribución de los ejemplares.

La administración de la Cruzada

La Corona, además de las limosnas, consiguió el control sobre la administración y recaudación de esta renta. A partir de 1554 el Consejo de Cruzada gestionó desde Madrid todo lo relativo a las tres gracias y, como consejo supraterritorial, buscó centralizar en el ámbito de la monarquía todo lo relacionado con estas rentas. El comisario general de Cruzada, con el doble título de juez apostólico y real, presidía el Consejo, entidad en la que tenían representantes otros consejos, en concreto el de Indias.

En Nueva España, siguiendo la división diocesana, al frente de los obispados se encontraban los comisarios subdelegados de Cruzada,

a quienes el comisario general subdelegaba sus atribuciones (de ahí la denominación de subdelegados) y, como éste, tenían jurisdicción privativa sobre todo lo que tocase a la administración, predicación y recaudación de las bulas. En Nueva España, el primer comisario de Cruzada fue Pedro Moya de Contreras, quien en 1574 era arzobispo de México, pero a su salida del virreinato el cargo se deslindó y recayó a partir de entonces en un miembro del cabildo de la catedral. De este modo, la Cruzada contaba con una administración especial, separada y sin dependencia del gobierno diocesano, aunque el comisario, como eclesiástico, estaba subordinado al obispo. Como era de esperar, esto originó más de un roce y a veces graves altercados y escándalos, como sucedió a principios del siglo XVII, cuando el arzobispo de México encarceló y excomulgó al comisario, y cuando éste impuso censuras y metió en prisión al provisor y a otros oficiales de la audiencia eclesiástica.

En las ciudades con real audiencia se establecieron en el siglo XVII los tribunales de Cruzada. En los primeros años de la centuria se fundó en la ciudad de México el apostólico y real tribunal de la Santa Cruzada, que funcionó como instancia de apelación de las sentencias que habían dictado en primera instancia los otros tribunales de Cruzada de Nueva Galicia, Guatemala y Filipinas, o los comisarios subdelegados de las diócesis cuando no existía formalmente el tribunal, por no ser capitales de audiencia. El tribunal estaba presidido por el comisario, y lo conformaban el oidor más antiguo de la real audiencia y el fiscal de lo civil. Como tribunal no estaba supeditado a ninguno del virreinato, y de sus sentencias solo se podía apelar al Consejo de Cruzada, en la corte imperial.

En el ámbito judicial, el tribunal entendía de forma privativa en todas las causas de Cruzada. Además, en virtud del fuero que gozaban sus ministros y todos aquellos que, por medio de los asientos, se encargaban de la distribución de los ejemplares y de la recaudación de las limosnas, su jurisdicción se extendía al conocimiento de las causas en que estuviera implicado el fuero, aunque la materia no fuese propiamente de Cruzada. La indefinición de las causas y el fuero de Cruzada bajo los Habsburgo, como se analizará en el próximo capítulo, abría la puerta para que muchos pleitos se sustra-

jeran del conocimiento de los otros tribunales, por lo que las competencias y enfrentamientos con las otras instancias eclesiásticas y reales fueron habituales.

Además de sus atribuciones de justicia, el tribunal se encargaba de todo lo relativo a la publicación de las bulas, distribución de los ejemplares, administración y recaudación de las limosnas. Para estas funciones, el tribunal contaba con otros ministros, que para finales del siglo XVII, eran el contador mayor, el alguacil mayor y el canciller mayor, cargos que, hacia esas fechas, se enajenaron o vendieron con carácter perpetuo, y fueron adquiridos por acaudaladas familias de Nueva España, con un beneficio considerable para el real fisco, aunque sin el consentimiento de la Santa Sede. Todos ellos, menos el comisario, eran seglares.

Bajo los Habsburgo, dominó la indefinición en las causas de Cruzada y fueron muchas las voces que denunciaron los atropellos y arbitrariedades de los ministros de Cruzada y el abuso que suponía el fuero, sobre todo cuando se trataba de deudas con los administradores o tesoreros de la renta, quienes fácilmente hacían pasar cualquier deuda a su favor como deuda de Cruzada y obtenían así los privilegios de las deudas fiscales (el de ser preferido a cualquier otro acreedor) para sus propias contrataciones.

LOS SINSABORES Y LOS DESCONTENTOS

Aunque la bula de la Santa Cruzada no constituía una contribución que pagasen directamente las instituciones eclesiásticas, como sucedía con el subsidio, la Iglesia se veía despojada de las limosnas que por este concepto aportaban los fieles. Más grave aún resultó el que para facilitar la expedición de la bula, la Corona prohibiese predicar otras indulgencias y privilegios que pudieran competir con la Cruzada, además de suspender las indulgencias que podían gozar los fieles en virtud de otros títulos (como patentes de cofradías, indulgencias que podían obtener por orar en determinados templos o altares, o por dar limosnas a instituciones), si no compraban la bula. Con ello, la Corona conseguía un monopolio de las indulgencias y se entro-

metía en la jurisdicción episcopal al limitar y suspender las atribuciones que tenían los obispos para otorgar indulgencias, exenciones de ayunos y, desde luego, privaba a las catedrales de la participación en los beneficios materiales de las limosnas. Por lo mismo, no es de extrañar la inconformidad y malestar que causó en las instituciones la concesión pontificia al monarca católico.

Por si fuera poco, la bula contenía muchos elementos que contradecían la reforma eclesiástica que se deseaba imponer por parte de la Santa Sede. Desde el concilio de Trento, se prohibió la venta de indulgencias, con lo cual la bula de Cruzada constituía una excepción que contravenía los acuerdos ecuménicos y de la que, para colmo, la Iglesia no obtenía ningún beneficio material. El concilio además buscaba una mayor disciplina del clero, que debía ser ejemplo para su grey. Algunas de las facultades y privilegios que se concedían a los fieles con la bula, como la libre elección del confesor, la posibilidad de absolución de muchos de los casos o pecados que por su gravedad estaban reservados al obispo o al papa, la exención de algunos alimentos prohibidos en los días de ayuno, y la facilidad de "componerse" o resarcir faltas cometidas contra el prójimo que implicaban una restitución en dinero, eran vistas por los defensores del espíritu tridentino como un paso atrás, que atentaba contra la reforma del clero y de las costumbres que se pretendía imponer en la Iglesia universal y, a través de los concilios celebrados en el virreinato, en la novohispana.

También fueron muchos los obstáculos que tuvo que sortear la monarquía para imponer esta contribución a sus súbditos americanos. Además de los debates y controversias doctrinales aludidos en el apartado anterior, en Nueva España se desató otra más: si los indios, en su condición de neófitos, deberían quedar exentos de comprar la bula, y el perjuicio que ocasionaría a la población nueva en la fe, el que pudieran considerar que los bienes espirituales se obtenían o compraban mediante una suma de dinero. Además, ni las instituciones eclesiásticas ni los miembros del clero parecían dispuestos a exhortar a los fieles a adquirir las bulas, y con ello privarse de otras limosnas que podían obtener de sus feligreses. Por su parte, la jerarquía diocesana veía con recelo a todo un aparato administrativo que se escapaba de su control y amenazaba con invadir parcelas de su

jurisdicción y competencias. Por si fuera poco, las crisis demográficas asolaban sin piedad a la población indígena, y las cargas a las que ésta estaba sometida eran ya elevadas como para pensar en una exacción más.

A pesar de lo anterior, la expedición de la bula no fue un fracaso. Ya para el último cuarto del siglo XVI, el número de sumarios que se distribuía por predicación o bienio rondaba el millón de ejemplares, y el producto bruto de las bulas en los obispados novohispanos (México, Puebla, Oaxaca, Michoacán, Guadalajara y Nueva Vizcaya) superaba, en los peores bienios, los 250,000 pesos, cantidad a la que había que sumar la recaudación de Yucatán, Chiapas, Guatemala y Filipinas, que se administraban también, en este periodo, desde Nueva España. Si nos fijamos en los montos ingresados en las cajas reales, la bula figuraba como el quinto ingreso del erario novohispano. Y es que, frente a la oposición que podían ofrecer ciertos sectores a la expedición de la bula, no eran pocos los que estaban interesados en defenderla: desde la Corona, la principal beneficiaria de la renta, pasando por los particulares que se involucraban en la administración y recaudación, y obtenían una participación en las utilidades, hasta los oficiales de la república de indios, quienes colaboraban en la distribución de los ejemplares y el cobro de las limosnas, a cambio de una comisión.

DISTRIBUCIÓN Y RECAUDACIÓN

Para distribuir las bulas y recaudar el importe de las limosnas, se recurrió a los particulares. Siguiendo el modelo peninsular, la administración se otorgaba mediante el sistema de asientos a un particular, tal como sucedía en otros ramos fiscales, pues las limosnas de las bulas constituían, de hecho, uno más de ellos, por más que se insistiera en el piadoso destino que se debía dar a los fondos.

Ese particular, con el título de tesorero, se encargaba de todo lo relacionado con la distribución y cobro de las bulas, a cambio de una comisión sobre el monto recaudado, que se situó en los primeros años en un 20%, para estabilizarse hacia mediados del siglo

XVII en torno al 10 u 11% de la recaudación. Hasta 1660 el tesorero se encargaba de todas las diócesis de Nueva España, Guatemala y Filipinas, y tenía la facultad para nombrar auxiliares y subalternos. Durante el tiempo que duraba en el cargo, que solía ser de 12 años, tenía el nombramiento de oficial real, asiento como regidor, con voz y voto, en el cabildo o ayuntamiento de la ciudad de México, y gozaba tanto él como sus dependientes y familiares del fuero de Cruzada.

Todos los tesoreros de esta etapa fueron grandes comerciantes de la ciudad de México, quienes eran capaces de aprovechar sus redes de negocios para distribuir la bula, lo que a la vez les permitió incrementar sus redes mercantiles y sus márgenes de beneficio. Por lo mismo, la distribución de las bulas se asemejaba mucho a la de cualquier mercancía, en particular en los pueblos de indios. El tesorero y sus subalternos además estaban autorizados a retener, comerciar y negociar con el importe de las limosnas hasta su ingreso en la caja real.

III

LOS AÑOS DE AUTONOMÍA (1640-1750)

Con epítetos como "olvidado" o "de crisis" se suele caracterizar el siglo que va aproximadamente de 1650 a 1750. Las investigaciones más recientes, sin embargo, muestran que, por el contrario, durante esa centuria Nueva España alcanzó un grado de autogobierno relativo y de auge de sus grupos de poder, criollos en su mayoría, que no había tenido y que nunca volvería a tener. Por tanto, el declive de España, acentuado por una serie de sublevaciones en sus dominios europeos, e incluso en los propios reinos peninsulares, no golpeó con el mismo rigor a las Indias occidentales y en particular a Nueva España. En el tiempo largo se advierten en esta última dos fases: primero un quiebre político entre 1620 y 1650, resultante de las urgencias fiscales y militares y de las imposiciones consecuentes de la Corona. Está, en seguida, esa centuria que va desde 1650 hasta el inicio de las reformas borbónicas (1750) más acerbas en relación con las posesiones americanas, mismas que subvirtieron el clima de autonomía relativa que se había tenido. Fue, pues, a partir sobre todo de la década de 1660, que el debilitamiento de la política centralizadora de la monarquía propició como nunca antes el fortalecimiento de los grupos de poder local en todos sus dominios, tanto europeos como americanos. La "conservación", y ya no la hegemonía confesional de escala planetaria, se constituyó en el eje rector bajo los últimos reyes de la casa de Austria y el primer

monarca Borbón. Según veremos en este capítulo, los grupos eclesiásticos novohispanos figuran entre los principales protagonistas y gestores de dicha "conservación".

Por tanto, en oposición a la crisis financiera y política española del siglo XVII, podemos observar en Nueva España un proceso de consolidación y de expansión. Por el norte, el territorio sometido a la Corona seguía creciendo gracias a las misiones y a los descubrimientos de nuevos yacimientos de plata que atraían a una numerosa población del centro. Con ello se multiplicaron los presidios o fortalezas que protegían a las caravanas de los ataques de los indios indómitos, así como los reales de minas y las villas agrícolas y ganaderas surgidas para abastecer a los centros mineros. Su presencia, y el sometimiento de las poblaciones aborígenes como fuerza de trabajo, provocó varias sublevaciones que fueron ahogadas por contingentes armados hispano mestizos.

La minería no solo fue un factor importante en la colonización del norte, se convirtió en la principal fuente tributaria para la Corona española y en un importante sector para la inversión de capitales, sobre todo aquellos procedentes del comercio. De hecho, además de la Corona, los principales beneficiarios de la minería fueron los mercaderes, que monopolizaron el abasto de artículos y de créditos a los centros mineros. Ellos fueron también quienes controlaron la importación y exportación, tanto legal como ilegal, de productos a Europa, Asia y las otras regiones de América y la casa de moneda, el lugar donde los lingotes de plata se convertían en pesos y reales. Muchos de los capitales generados por el comercio y la minería se aplicaron al boato y al lujo, a la fiesta y a la construcción y decoración de suntuosos edificios civiles y eclesiásticos.

El crecimiento de la minería y el comercio fue propiciado por el aumento de la población, perceptible desde 1650, y en el centro de Nueva España trajo también consigo la intensificación de la colonización del Bajío. El incremento de la fuerza de trabajo y del consumo fortaleció la producción y eso benefició sobre todo a los propietarios agrícolas y, como se verá, también a la Iglesia. La producción agropecuaria, actividad a la que se dedicaban los mayores recursos humanos y materiales al interior de Nueva España, generó en algunas regiones

la convivencia de la pequeña y mediana propiedad con los latifundios en manos de hacendados. Estos tenían su representación en los ayuntamientos de las ciudades, corporaciones que controlaban el abasto urbano y que fueron dominadas por los terratenientes criollos y por algunos comerciantes gracias a la compra de los regimientos.

Terratenientes y comerciantes, representados respectivamente en los diversos ayuntamientos y en el Consulado, no solo controlaban parte de la economía, tenían también una fuerte injerencia en los asuntos políticos por medio de la compra de cargos públicos y oficios que la Corona subastaba para aumentar sus rentas. Frente a ellos estaban los virreyes, gobernadores, oidores y obispos nombrados desde España. El Estado delegó funciones fiscales y administrativas entre ambas fuerzas, lo cual permitía un equilibrio que hacía posible su gobierno, aún a costa de la hacienda pública. No obstante, la lejanía de la metrópoli y la existencia de un poder diferido en diversas instancias dio lugar a numerosos conflictos. En este periodo fueron comunes las pugnas del virrey con la audiencia de México y, sobre todo con el arzobispo, quien en varias ocasiones ocupó interinamente el cargo virreinal. Los principales focos de tensión de la época fueron: la jurisdicción política y territorial de las autoridades; la afectación de los intereses de los grupos de poder locales o los excesivos impuestos; y las pugnas entre religiosos y clérigos seculares por el control de las parroquias de indios. Detrás de esa tensión se encontraba a menudo el descontento de los criollos terratenientes con los corregidores y alcaldes mayores peninsulares que eran quienes controlaban la mano de obra indígena.

De hecho, alrededor de 1700 la mayor parte de la población de Nueva España seguía viviendo en las comunidades indígenas, aunque su situación presentaba una gran diversidad a lo largo del territorio. Los pueblos más afectados por el proceso colonizador español estaban en los valles centrales, en el Bajío y en Michoacán; allí el crecimiento de las ciudades y la expansión de la hacienda cambiaron profundamente la vida de las comunidades indígenas. El aumento del mercado urbano modificó la producción, tanto la de las haciendas como la de las comunidades que dirigieron parte de sus productos hacia las ciudades. Por otro lado, el aumento de la población

y la necesidad de pagar tributos y de comprar bienes de consumo españoles movieron a los indígenas a vender su fuerza de trabajo a las haciendas, sustituyéndose así el repartimiento forzoso por el peonaje libre. No obstante, casi todos los pueblos de la zona mantuvieron sus tierras comunales, tanto las parcelas familiares como sus ríos, montes y bosques. Al acentuarse la dependencia respecto al ámbito de los españoles, se intensificó también el mestizaje, sobre todo porque en muchos de esos pueblos se asentaron blancos, mestizos y mulatos.

Tal proceso no se dio en Oaxaca, ni en Chiapas, ni en Yucatán, donde los pueblos autóctonos se mantuvieron relativamente aislados. En esas áreas del sureste, el escaso mercado urbano hizo que la hacienda tuviera muy poca importancia y la dependencia de las comunidades indígenas respecto al ámbito español revistiera formas distintas, como el repartimiento forzoso de mercancías entre los indios. Por lo mismo, los abusos de las autoridades civiles y eclesiásticas provocaron ahí continuas rebeliones indígenas que fueron reprimidas por la fuerza de las armas, como vimos que sucedió en la zona norte del territorio.

A pesar de todo, las comunidades encontraron formas de permanecer autónomas y resistir a los abusos. En Oaxaca y en Michoacán, los indígenas utilizaron las cofradías y los hospitales para tener mayor control sobre sus bienes de comunidad y los utilizaron como sus cajas para los gastos comunes, fiestas y obras públicas. En este proceso tuvo un papel central la religión, con la consecuente injerencia de la Iglesia y de su organización parroquial.

Por otro lado, estaban también las organizaciones civiles de los pueblos, como los cabildos; en ellos se mantuvieron tradiciones comunales en la organización y en la distribución del trabajo. A menudo, gracias a su actividad legal, las comunidades por medio de sus representantes, pudieron defender los derechos de propiedad de sus tierras. Con todo, la existencia de los cabildos indígenas en muchas zonas sirvió para fortalecer a un grupo de familias de caciques que se distribuían entre sí los cargos y los beneficios. Estos caciques, muchos de ellos mestizos, buscaron imitar la lujosa manera de vivir de los españoles ricos.

La organización social de los pueblos indígenas contrastaba con la complejidad corporativa que existía en las ciudades, donde fun-

cionaban numerosas cofradías y gremios. En sus plazas se congregaban individuos de todos los sectores sociales y grupos étnicos y se intercambiaban productos de la más variada procedencia. Desde sus palacios, hacendados y mercaderes estructuraban un sistema en el que el clientelismo y los vínculos familiares y corporativos eran fundamentales. Además de ser asiento de los poderes civiles y eclesiásticos, los centros urbanos fueron también lugares privilegiados para desarrollar actividades festivas, educativas, artísticas y de beneficencia. La ciudad barroca se convirtió así en un importante núcleo de intercambios de todo tipo y en el escenario de numerosas actividades económicas, políticas y culturales que tenían a los eclesiásticos como algunos de sus actores principales.

Gracias a la debilidad política de los Austrias y a la flexibilidad que ésta conllevaba, durante el siglo XVII Nueva España consolidó sus instituciones internas y una relativa autonomía económica y política, al tiempo que se fortalecieron las instancias de poder en cada una de las regiones. La Iglesia novohispana también se vio influida por esas tendencias autonomistas.

1. OBISPOS Y CABILDOS ECLESIÁSTICOS

LOS OBISPOS

Los obispos de Nueva España tuvieron la posibilidad de respaldar, amplificar y sancionar las aspiraciones de los grupos criollos dirigentes. Dieron asimismo expresión al gobierno monárquico entendido como consenso entre el soberano y dichos grupos, cuyo principal reclamo fue la impartición de la justicia. Por lo tanto, los prelados definieron la figura del rey como pastor de sus súbditos. De esto se sigue que, a ritmos diferentes y con diferentes grados de intensidad, hasta el inicio de la década de 1690, por lo menos, los virreyes de Nueva España tuvieron que hacer frente al influjo ejercido por los obispos y en particular los arzobispos de México. El perfil de aquéllos contrastaba con el de los prelados, pues la gestión virreinal duraba pocos años y su residencia física o personal solía limitarse a la ciudad

capital. Los obispos, en cambio, se hallaban más arraigados a las posesiones americanas del rey; sus gestiones eran más largas, visitaban sus extensas diócesis y, a causa de sus promociones, transitaban con frecuencia de una iglesia a otra de las Indias; mantenían además correspondencia con sus homólogos de otros obispados y con sus cabildos o "senados". Por si fuera poco, a partir de la segunda mitad del siglo XVII las familias de muchos obispos contaron con ramas en ambos lados del Atlántico que generalmente se hallaron vinculadas al gran comercio trasatlántico.

Detrás del enfrentamiento entre los virreyes y la mayoría de los arzobispos de México, que se vio en el capítulo precedente, se daba, pues, el dilema entre las prácticas contractuales de gobierno de los grupos locales consagradas por la tradición y defendidas en nombre de la justicia, y el ejercicio autocrático del poder por los primeros en momentos de urgencias fiscales y militares de la monarquía. El mismo tipo de quiebre se dio en 1645-1647 entre el visitador y obispo de Puebla, Juan de Palafox, y el virrey conde de Salvatierra. Aquél, que disfrutara de la protección del conde duque de Olivares, el ministro todopoderoso del rey, se sensibilizó sobremanera a su experiencia en el Nuevo Mundo. A partir de la caída de Olivares (1643), Palafox ejerció una política menos propensa a simplemente cumplimentar los dictados de Madrid y más acorde con la visión contractual del gobierno heredada de la tradición política hispana medieval. Y es que la mayoría de los obispos se pronunciaba a favor de que los cargos de gobierno e impartición de la justicia se confiaran a los sujetos más aptos "naturales de la tierra". Con el mismo ímpetu defendieron que debía prohibirse a los virreyes investir a sus criados con cargos de jurisdicción. En su calidad de virrey interino –cargo que solo ocupó entre mayo y noviembre de 1642– y de visitador hasta 1647, Palafox intentó así reforzar los ayuntamientos de Nueva España, acrecentando las facultades de sus alcaldes ordinarios en detrimento de los alcaldes mayores. La medida no prosperó, pues atentaba contra el poder y los intereses de la burocracia directamente dependiente de cada virrey. Como en otros temas, en éste, obispos y virreyes tuvieron posiciones divergentes. Y es que, de manera general, el ascenso y la promoción de los criollos fue en las Indias más

fácil por las sendas de la administración eclesiástica que por las de la secular o temporal. El acceso de los obispos a la corte de Madrid, que los virreyes no siempre pudieron controlar, resultó determinante. Sus informes al Consejo de Indias, tanto como su capacidad de servir de intermediarios para la designación y promoción de aquellos sujetos integrados a sus clientelas, permiten explicar la presencia en Nueva España, ya desde los contornos de 1640, de un clero diocesano de origen local bien comunicado y compacto.

Por otra parte, en esa misma década de 1640, como se ha venido estudiando, se consolidaron las tendencias a reforzar la presencia y la actividad del clero secular mediante dos hechos relevantes acontecidos en la diócesis de Puebla bajo la gestión de Palafox, quien fungiera como miembro del Consejo de Indias durante los siete años que precedieron su llegada al Nuevo Mundo: primeramente la secularización de 36 doctrinas administradas por franciscanos, dominicos y agustinos, a causa de haberse negado éstos a someterse al examen de idoneidad prescrito por la Corona y que conducían los obispos, hecho que suscitó la reacción de repudio por parte de los frailes; en segundo lugar, estalló un conflicto acalorado entre el obispo y la Compañía de Jesús originado en la negativa por parte de ésta a que sus numerosas haciendas pagaran diezmos a la catedral, mismo que se transformó en un pleito de precedencias a raíz de que los jesuitas se rehusaran a presentar sus licencias al prelado para confesar. En el mediano plazo, uno y otro litigio se resolvieron tanto a favor de los obispos y de sus iglesias, como de una especie de impasse que contribuyó a consolidar el prestigio de la Compañía de Jesús.

A partir de los años de 1650, luego de la gestión excepcional de Juan de Palafox y Mendoza, se advierten pautas con cierta permanencia que permitieron a los obispos consolidar su posición en Nueva España: primeramente, se perfilaron tendencias a la promoción de los prelados entre las distintas sedes diocesanas. Después de 1662, los titulares del arzobispado no llegaron ya directamente de España, sino de otras diócesis indianas; por ejemplo, se procuró promover a la sede metropolitana a los obispos de Michoacán, al de Puebla en una sola ocasión (1664). De manera general, las gestiones episcopales tendieron también a ser más largas y sus titulares se escogieron ya

de preferencia entre miembros del clero secular. Así, entre 1670 y 1747 tuvo lugar un intercambio activo entre las catedrales de México, Puebla, Valladolid, Oaxaca, Guadalajara, Durango y Mérida de Yucatán en razón de un escalafón de promociones dentro del mismo reino, según el cual algunos prelados se escogieron también de entre los miembros de los cabildos catedrales, sobre todo de los de México y Puebla. También se advierten más vínculos familiares en ambas orillas, europea y americana, por parte de aquellos prelados de origen peninsular. Es decir, que las redes familiares y clientelares de algunos abarcaron por ejemplo, de manera simultánea, las Montañas de Santander, el reino de la Nueva Vizcaya o incluso los Andes centrales, en el Perú. El caso de los Sánchez de Tagle, marqueses de Altamira desde 1705, es indicativo de tal amplitud de horizontes. La trayectoria de los prelados se hallaba ahora más vinculada al Nuevo Mundo. Contaban con valedores en la corte del rey, hecho que su condición de miembros de los colegios universitarios más prestigiados solía favorecer por ser fuente de solidaridad de la que resultaban redes de apoyo mutuo. Por otro lado, se dio incluso la posibilidad de que uno que otro eclesiástico de origen criollo fuera promovido al episcopado, como Alonso de Cuevas y Dávalos (México), Isidro de Sariñana y Nicolás del Puerto (Oaxaca).

También se consolidaron las fábricas de las iglesias catedrales y las estructuras diocesanas. En abril de 1649, antes de embarcarse para España, Palafox encabezó la consagración de su flamante iglesia de Puebla; siguieron la consagración y dedicación de México en 1656 y 1667; de Valladolid en 1705 y 1745; y de Guadalajara en 1716. Como nunca antes, el siglo que va de 1640 a 1760 fue el de la mayor habilitación y ornamentación de los espacios de culto (sacristías, capilla real y capillas procesionales) mediante grandes retablos y programas espléndidos de imágenes. Esto fue posible gracias al incremento inusitado y considerable de los ingresos por concepto del diezmo, verificado a partir de finales de la década de 1670 en las catedrales centrales de Nueva España. Tocante a la consolidación de las estructuras diocesanas, el número y la continuidad de los designios y afanes del episcopado permiten ver un mismo proyecto socio-cultural perfilado ya desde la etapa anterior. Sus elementos

principales fueron los siguientes: primeramente, dotar de estudios a un clero secular de élite cada vez más influyente en los cabildos catedrales por medio de la fundación de nuevos colegios seminarios prevista por el concilio de Trento; en 1641 abrieron sus puertas los colegios de San Pedro y San Pablo, que se complementaron con el ya existente de San Juan en Puebla; el seminario de México se fundó en 1695; el de Guadalajara en 1696; el de Durango en 1705; Valladolid de Michoacán debió esperar hasta 1770 para abrir el suyo. En segundo lugar, los obispos prosiguieron sus esfuerzos por sujetar al clero regular a la jurisdicción eclesiástica ordinaria mediante estrategias tales como las visitas pastorales, los exámenes de lenguas y teología moral, el establecimiento y designación de más jueces eclesiásticos y la secularización de algunas de las antiguas doctrinas en ciertas diócesis como Oaxaca, México y Yucatán; esto aun antes de que la Corona la ordenara como política general para las iglesias de Indias en 1749-1753. En tercera instancia, desde finales del siglo XVII se advierte el afán consistente en impulsar la enseñanza intensiva del castellano a los indios mediante la apertura de algunas escuelas parroquiales en las diócesis de México, Puebla, Michoacán y Guadalajara. Está, en cuarto lugar, la mayor complejidad administrativa de los juzgados de testamentos, capellanías y obras pías, así como de las colecturías de aniversarios en razón de la fundación numerosa de tales instituciones. La expresión concreta de éstas se dio mediante la implementación de capillas, altares, retablos y sus funciones respectivas en iglesias catedrales, parroquiales y conventuales de mujeres. Al autorizar dichas fundaciones, la centralidad ejercida por los obispos y sus autoridades delegadas repercutió en la consolidación de procesos de organización social y urbana, gestados décadas antes en torno de cada catedral con una dinámica propia. Se trata de una serie de condiciones regulares y duraderas que provocaron o acompañaron una sucesión de fenómenos vinculados con las actividades de muchos grupos sociales en cuatro áreas: el culto religioso (que no se restringía a la iglesia sede diocesana, sino que se extendía por calles, barrios, calzadas, conventos, casas reales y santuarios), la beneficencia (que comprendió hospitales, casas de recogimiento, dotaciones para huérfanas, suministro de agua y abasto de granos, entre

otras actividades), la enseñanza (que incluyó fundaciones de becas, establecimiento y financiación de cátedras, erección de colegios o seminarios) y el préstamo de caudales (tanto la concesión misma de recursos propiamente eclesiásticos, como de aquellos dados en administración por la gente acaudalada a distintas corporaciones eclesiásticas a falta de bancos). En quinto lugar ha de destacarse un manejo más expedito y sistemático por parte de los obispos en materias de justicia. El provisorato o audiencia eclesiástica, que antes diera motivo a tensiones entre los prelados y sus cabildos, se convirtió en una especie de eslabón entre ambas autoridades. En sexto lugar tenemos que los obispos y sus iglesias fueron objeto del favor del Consejo de Indias en lo concerniente a diversas materias: extremas, como la destitución del virrey en turno por parte de los prelados (del marqués de Villena por Juan de Palafox en 1642, y del conde de Baños por Diego Osorio de Escobar y Llamas en 1664); los conflictos de precedencia con los virreyes y la designación del arzobispo de México como virrey interino durante periodos inusitados hasta de seis años. Tales fueron los casos de fray Payo Enríquez de Rivera (1674-1680) y, por distintos motivos ya bajo la nueva dinastía, de Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta (1734-1740).

A consecuencia del cambio inminente de dinastía, dada la falta de heredero del rey Carlos II, los virreyes de América se vieron obligados a conducir con prudencia sus carreras futuras en la Península. El desarrollo de estas últimas tropezaba con filiaciones políticas movedizas. Desprovisto de neutralidad, el estilo de su conducción aprovechó a los obispos de Nueva España, quienes no vacilaron en reforzar su posición frente a aquéllos. Lo hicieron echando mano de la lealtad en un momento en que la Corona ponía en ella un interés renovado. Así, esgrimieron una mística que sacralizaba los privilegios eclesiásticos en nombre del monarca. Comparados en 1656 por el duque de Alburquerque con los duques italianos o con los príncipes de Flandes por su astucia e influjo político, los prelados de Nueva España concibieron a la Iglesia como principal cimiento del trono y como cabeza y guía de los reinos americanos.

Para manifestar su poder, los prelados echaron mano de un repertorio de recursos simbólicos: la procesión pública, el uso del palio, la

fuerza militar y el culto a la Virgen de Guadalupe. El acto de ingreso triunfal de los arzobispos de México contendió en despliegue de magnificencia con la entrada de los virreyes. Así, tenemos que en 1682, para el ingreso de Francisco de Aguiar y Seijas, el cabildo catedral de México contrató un arco que se publicó al año siguiente con el título de *Transformación teopolítica*. Era análogo al que el mismo cuerpo colegiado había pagado a sor Juana Inés de la Cruz para que escribiera el *Neptuno alegórico* en honor del virrey conde de Paredes. El orden procesional se halla también manifiesto en "La aparición de San Miguel", uno de los lienzos monumentales pintados al óleo que en la década de 1680 se ejecutaron en la sacristía de la catedral metropolitana.

El uso del palio en la entrada pública y toma de posesión de los arzobispos de México fue también motivo de desavenencia con los virreyes. Este recurso expresó diferencias en términos del poder ejercido por ambos dignatarios del rey. No se trata del palio como insignia que el papa concedía a los arzobispos y a algunos obispos, especie de faja blanca con cruces negras que al imponerse pendía de los hombros sobre el pecho del sujeto, sino del dosel colocado sobre cuatro o más varas largas y bajo el cual se recibía a los más altos dignatarios. En teoría, el soberano había reservado el uso del palio solo para la entrada del virrey, pero ya para 1614 había acabado por destinarse exclusivamente a la persona real. Sin embargo, la lejanía de las Indias y el enfrentamiento con los virreyes acentuaron la necesidad del despliegue y demostración pública de la autoridad de los arzobispos. Éstos lo consideraron una honra necesaria en las Indias, donde las almas se afirmaban más en la fe mediante las manifestaciones sagradas externas. La mayoría de los despliegues se concentra en los arzobispos del periodo comprendido en este capítulo: Mateo Sagade Bugueiro en 1656, Alonso de Cuevas y Dávalos en 1664, fray Payo Enríquez de Rivera en 1670, Francisco de Aguiar y Seijas en 1683, Juan de Ortega y Montañez en 1702 (quien había fungido como virrey interino en dos ocasiones), José de Lanciego y Eguilaz en 1714 y, finalmente, Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta en 1732. La entrada solemne bajo palio de este último se justificó mediante una indagación en los casos de sus predecesores inmediatos. El propio arzobispo Vizarrón pidió al rey sancionar la costumbre,

pero fracasó. Por decreto de 22 de abril de 1735 el Consejo de Indias zanjó la cuestión: el palio, solo para el rey.

Fue la función guerrera y de las armas un motivo más de diferencias. El arzobispo Sagade Bugueiro ofreció al virrey duque de Alburquerque ir de capellán del rey en la fuerza expedicionaria que apoyaría la guerra santa en la isla de Jamaica en rechazo de la invasión de los ingleses, iniciada en abril de 1655. El prelado ofreció participar, además, con un donativo personal de 100,000 pesos y el alistamiento de un contingente. Sin embargo, los afanes de Sagade fueron mal acogidos por Alburquerque, quien le acusó de transgredir su jurisdicción y competencia. La flota de refuerzo no zarpó rumbo a Jamaica sino hasta agosto de 1657. La negativa del virrey movió al arzobispo a quejarse ante Madrid, asegurando que la isla se perdió solo por la soberbia del duque. Otro ejemplo: en ocasión de la turbación provocada por el tumulto del 8 de junio de 1692 en México, el virrey conde de Galve dispuso echar mano de los graneros de Puebla para abastecer de cereales la capital. En respuesta, el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz esgrimió de nuevo el recurso militar. Dijo que antes de permitir que se tocara una sola semilla de sus pósitos en la Puebla, tendría que "ver su roquete y sagradas vestiduras teñidas en su propia sangre".

Fue el arzobispo Aguiar y Seijas quien decidió demoler el antiguo santuario de Nuestra Señora de Guadalupe en 1695. Con el apoyo financiero de magnates criollos, se determinó edificar una iglesia espléndida para la Virgen que fue completada en 1709. A empeño e iniciativa de ambos cabildos, eclesiástico y secular, el arzobispo Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta proclamó a la Virgen de Guadalupe como patrona de la ciudad en abril de 1737 a consecuencia de la epidemia que asolara los valles centrales desde el mes de agosto anterior. Se suele pasar por alto que tal hecho aconteció en plena gestión del arzobispo Vizarrón como virrey interino (1734-1740). Y como se hubiese pedido a este último extender el patronato de la Virgen a todo el reino, el prelado replicó que primero era preciso tomar el parecer de los demás obispos, cabildos seculares y eclesiásticos de Nueva España. La proclamación de la Virgen mexicana como patrona del reino en 1746 a instancias de los obispos y de sus cabildos,

vino así a coronar la reivindicación patriótica de Nueva España en el concierto de la monarquía española.

Los cabildos

Al igual que otras corporaciones, los cabildos catedrales vivieron un proceso de fortalecimiento durante la segunda mitad del siglo XVII que, si bien varió en intensidad y tiempo en cada una de las diócesis, en todas se debió a la promoción de un clero criollo que ocupaba las parroquias más importantes de cada ciudad. En la de México ello significó el ingreso al cabildo de un grupo de hombres que destacaron por su arraigo a la capital del virreinato, donde nacieron, se formaron y promovieron, manteniendo importantes vínculos con la universidad. Hacia finales del siglo XVII la catedral metropolitana estuvo compuesta por 7.69% de peninsulares formados en universidades europeas, contra 92.3% de criollos graduados en la universidad novohispana, donde muchos de ellos fueron catedráticos.

La criollización se vio favorecida porque la mayoría de los cabildos pugnó siempre porque se otorgaran las canonjías o dignidades a quienes ya eran miembros del cuerpo capitular y no a los recién llegados. Pretensión, ésta, que se basaba en la cédula del patronato, en que el rey dispuso que para las dignidades, canonjías y prebendas de las Indias debía preferirse a quienes eran letrados y habían servido en iglesias con anterioridad. Como consecuencia de una aplicación más o menos regular de esta política de escalafón, durante el transcurso de los siglos XVII y XVIII la presencia de criollos se hizo manifiesta en diversas catedrales. De hecho, las décadas de 1700 a 1750 fueron para los letrados novohispanos un momento de oportunidad. Al igual que en México, en las iglesias de Puebla y Michoacán los cabildos fueron ya mayoritariamente criollos a partir de la década de 1630. Como hemos ya señalado, para finales de esa misma centuria más de la mitad de los obispos nombrados para América también lo fueron.

A esa promoción contribuyó en importante medida la fundación de las llamadas canonjías de oficio, mencionadas en otros capítulos, pero que cobraron enorme relevancia a partir de los años setenta del

siglo XVII, pues entonces el rey autorizó su creación en todas las mitras americanas como un "premio a las letras y virtud de los nacidos en Indias". Por un lado, esas canonjías dieron oportunidad a que los letrados de las ciudades, formados en los colegios y graduados en la universidad, concursaran para ocupar un sitio en los cabildos y, por otro lado, permitió a racioneros y medios racioneros de diversas catedrales aspirar a mejores prebendas en plazas más ricas. De hecho, poco más de 41% de aquellos que ostentaron una canonjía de oficio en México entre 1610 y 1681, fueron racioneros o prebendados de otras catedrales.

La combinación de ambos fenómenos –el escalafón en la ocupación de prebendas y el establecimiento definitivo de las canonjías de oficio–, dio como resultado que para la segunda mitad del siglo XVII las catedrales contaran con cabildos compuestos por un importante contingente de prebendados aptos para ascender a las mitras. Los canónigos que llegaron a ser obispos de Yucatán durante este periodo fueron Diego de Guevara y Estrada, quien fuera maestrescuela de la catedral de Puebla y chantre de la de México; este mismo fue también arzobispo de Santo Domingo, al igual que Juan de Escalante Turcios y Mendoza, canónigo y obispo de Yucatán. De esta misma diócesis fueron obispos Juan Cano Sandoval, quien ocupara canonjías de oficio en Michoacán y en México, así como el zacatecano Ignacio de Castorena y Ursúa, capitular de México. De la diócesis de Comayagua, en Honduras, fueron prelados Juan Merlo de la Fuente, canónigo de oficio en Puebla y Diego Rivas de Velasco, cuya carrera es muy interesante: natural de Quito, en el Perú, estudió en Alcalá de Henares y luego fue miembro del cabildo catedral de Guatemala para, finalmente, ser nombrado obispo de Comayagua y luego de Guadalajara en 1762. Por su parte, el canónigo de Oaxaca José Feliz Valverde nació en Granada, aunque llegó a la ciudad de México siendo niño y allí se formó. Fue obispo de Caracas y luego fue nombrado para Michoacán, aunque no aceptó esa mitra. Otros canónigos de México formados en la Real Universidad, que llegaron a ocupar prelaturas, fueron Nicolás del Puerto e Isidro de Sariñana, obispos de Oaxaca; García de Legazpi y Velasco, quien lo fue de Nueva Vizcaya, Michoacán y Puebla; Nicolás de la Torre fue obispo de Cuba; Pedro

de Barrientos Lomelín y Juan de Aguirre lo fueron de Nueva Vizcaya, entre muchos otros ejemplos que atestiguan cómo en el mapa de las diócesis americanas los cabildos estaba profundamente imbricados.

Se trataba de cúpulas privilegiadas de poder donde se dieron cita personajes reconocidos por la sociedad de su tiempo, pues contaban con importantes fortunas personales o familiares y mantenían vínculos estrechos con los estratos más prominentes de la administración eclesiástica y secular. Si bien no todos llegaron a ser obispos, muchos gozaron de gran influencia política y social. Por esos vínculos destacó entre los capitulares mexicanos Jerónimo Gómez de Cervantes, quien descendía de una familia aristocrática cuyas raíces se hacían remontar al conde Hermenegildo Gutiérrez, grande en Galicia y deudo cercano del rey Alonso III de León. El primero de la casa de Cervantes que pasó a Nueva España fue Juan de Cervantes, quien llegó en 1520 con Pánfilo de Narváez y estuvo en "la terrible noche en que murieron en los puentes y calzadas y fueron sacrificados por los indios más de 400 españoles". Entre los ascendientes de su rama materna se encontraba Antonio de Carbajal, de quien se dice que pasó a Indias en 1509 con el almirante Colón y posteriormente participó en el sitio de la ciudad de México como capitán de uno de los bergantines que pelearon en la laguna hasta que fue rendida en 1521. Su padre fue encomendero y entre otros cargos ocupó el de alcalde en Oaxaca, México y Puebla. Además fue teniente y capitán general de esta última ciudad, así como contador del tribunal de cuentas de México. Estuvo también emparentado con Antonio de Cervantes, quien fue canónigo, tesorero y maestrescuela de Puebla; con Leonel de Cervantes y Carvajal arcediano en el Nuevo Reino de Granada, obispo de Santa Marta, la Habana, Guadalajara y Oaxaca; y, entre otros, con Nicolás Carlos Gómez de Cervantes, quien llegó a ser obispo de Guatemala y de Guadalajara a principios del siglo XVIII.

Asimismo, fue miembro importante del cabildo catedral de México Manuel de Escalante y Mendoza. Este canónigo fue hermano del conde de Loja y de un caballero de Santiago, el doctor Juan de Escalante, quien fuera ministro en las audiencias de Santa Fe de Bogotá, Guadalajara y México. El padre de ellos, Manuel de Escalante, también caballero de Santiago, había nacido en el Perú y fue relator de la

audiencia de Lima y asesor del virrey marqués de Mancera. Con ellos estuvo emparentado Manuel de Escalante Colombres y Mendoza, quien llegó a ser obispo de Nueva Vizcaya y de Michoacán.

Por su influencia política cabe señalar también a Juan Diez de la Barrera, canónigo, tesorero y chantre en México desde 1666. Éste fue tío de Ignacio Diez de la Barrera, quien llegó a ser obispo de Nueva Vizcaya en 1705. El padre de Juan, Alfonso Diez de la Barrera, y su hermano, Pedro Diez de la Barrera, así como otros dos sobrinos suyos –Francisco Alonso y José Diez de la Barrera y Bastida–, fueron miembros vitalicios del ayuntamiento de la ciudad de México, debido a que se sucedieron desde 1604, hasta 1693, como correos mayores del reino. Era ésta una merced real en beneficio de un particular que tenía por encargo la conducción y entrega de las cartas y pliegos trasatlánticos.

Ahora bien, otro elemento que favoreció el poder y la influencia de los cabildos catedrales fueron las sedes vacantes. Al morir un obispo, ser removido de su cargo o trasladado, por derecho común tocaba al cabildo gobernar hasta que un nuevo prelado fuera designado. Ese era el tiempo de la vacante, a la cual, en muchas ocasiones, se sumaban meses y hasta años en los que el cabildo gobernaba en nombre de un obispo electo, pero ausente.

Más que una excepción, lo común durante el siglo XVII fueron precisamente ese tipo de gobiernos a cargo del cabildo catedral. Así, por ejemplo, entre 1639 y 1763 la catedral de Puebla fue gobernada por su cabildo durante 27 años, once continuos entre 1664 y 1675, luego del fin del gobierno episcopal de Diego Osorio de Escobar y hasta la llegada de Miguel Fernández de Santa Cruz, a la cual se sumó otra de cinco años a la salida de este último prelado. Por su parte, también durante nuestro periodo de estudio, el cabildo catedral de Ciudad Real de Chiapas (actual San Cristóbal de las Casas), debió gobernar sin obispo 24 años, de los cuales diez fueron continuos entre 1698 y 1708; mientras que Michoacán reunió un total de 21 años de gobierno en sede vacante, aunque en este caso su cabildo nunca estuvo solo por más de cinco años. De igual forma, en México las sedes vacantes fueron cortas, pero continuas durante todo nuestro periodo de estudio debido a la muerte prematura de los prelados.

En ausencia del obispo, los capitulares tomaban a su cargo el gobierno de las diócesis, lo que permitía mantener un estilo de gobierno y de administración, facilitando la transmisión de saberes y la conservación de las tradiciones, al tiempo que afianzaban su autoridad y establecían fuertes relaciones clientelares. Así, la llegada de un nuevo obispo significaba necesariamente un cambio en la catedral, pues implicaba alterar el orden establecido por el cabildo. Debido a ello, y a la autoridad de que gozaban los prebendados, incrementada durante las vacantes, era imperativo que los nuevos obispos fuesen políticos sagaces si aspiraban a crear el consenso necesario para gobernar, y es claro que no todos lo fueron.

Las sedes vacantes eran también momentos de gran controversia, pues durante ellas los capitulares se disputaban la titularidad de los cargos y las prerrogativas de los oficios, a tal grado que desde muy temprano en el siglo XVII, se intentó quitar el gobierno de las diócesis a los cabildos y otorgarlo al prelado más cercano, aunque ello nunca se autorizó. No obstante, hay que tomar en cuenta que en ese entonces las disensiones en la iglesia eran más notorias que en otras ocasiones, pues los pleitos no se resolvían en la privacidad de la cámara del obispo, sino en las reuniones de cabildo donde quedaba constancia escrita de ellas, o en muchas ocasiones ante el virrey, quién luego daba razón de lo sucedido al monarca.

Por otra parte, si bien las ambiciones e intereses personales llegaban a escindir a los cabildos, ellas pasaban a un segundo plano cuando las prerrogativas de la corporación corrían peligro, pues entonces los intereses comunes se imponían permitiendo salvar las diferencias y llegar a acuerdos. En este sentido, advertía el arzobispo de Santiago de Compostela a un nuevo prelado, que los capitulares «uno a uno bien se pueden corregir, más cuando toman voz de cabildo, son duros, porque son muchos juntos» y le recomendaba que los ganara por medios suaves, pero no tanto que les diera ocasión al atrevimiento. El nuevo obispo debía ser a un mismo tiempo temido y amado, decía aquel arzobispo, "que esto es ser buenos pastores".

Una decisión que revela la unión y el compromiso alcanzado por el cabildo catedral de México, luego de un gran conflicto, fue la que se tomó en junio de 1671, cuando se votó y aceptó por unanimidad

que ninguno de los prebendados pudiera asistir a entierros u honras de personas particulares. Con este acuerdo, el cabildo se negaba a tañer las campanas de la catedral y asistir a los entierros de oidores, alcaldes de corte y fiscales de la real audiencia, pues recientemente había tenido un conflicto con todos ellos. El acuerdo era radical, pues los lazos sociales y políticos de los prebendados quedaban fuertemente comprometidos, ya que las honras fúnebres eran demostraciones públicas que permitían materializar con la pompa, la ceremonia y el despliegue pródigo, el lugar jerárquico de la familia y la corporación a la que pertenecía el difunto. Dentro de esas demostraciones, un importante elemento de legitimación era, por supuesto, la participación de los capitulares en las procesiones, en las cuales ostentaban todo el esplendor del que podían disponer, con imágenes ricamente vestidas y los símbolos de la fe. Así, aquel acuerdo fue, sin duda, una decisión difícil de tomar, pues si bien iba claramente dirigido a castigar a los oidores, al mismo tiempo afectaba de forma directa a todos los prebendados. Se acató aun cuando en 1672 falleció el sobrino del deán.

Muchos otros son los ejemplos que dan cuenta de cómo la fortaleza que otorgaba la pertenencia a la corporación reorientó una y otra vez las actuaciones particulares hacia fines de interés colectivo. En ese sentido, si bien los vínculos personales y los intereses particulares podían influir en las decisiones, el espíritu de cuerpo dio sentido y fuerza tanto al cabildo en su conjunto, como a cada uno de sus miembros.

En la época que nos ocupa, la actividad de los cabildos estuvo más instituida en dos áreas, la administrativo contable, de la que damos cuenta en otro apartado, y la capilla musical. Esta última fue para el culto lo que aquélla para la administración de rentas. La diferencia radicaba en que la labor cotidiana de la capilla requería del reclutamiento y la formación continua del personal, que fue, con mucho, el más numeroso de las iglesias. Era el salario el principal medio para elevar la calidad en todos los niveles de la capilla. En cada catedral se fue conformando una tradición musical de la que los musicólogos comienzan a dar cuenta. Uno de sus rasgos fue la "escoleta" donde se formaba el personal. Otro consistía en la administración del reperto-

rio musical mediante la composición de piezas, el ejercicio de transcripción y el inventario por géneros, la renovación y la adquisición de obras. Uno más de los rasgos de la escuela local o tradición local fue la transmisión del arte de padres a hijos o de tutores a entenados. En razón de una fuerte demanda y a pesar de la inmensidad de los territorios, un verdadero proceso de intercambio de música y músicos tuvo lugar entre México y Puebla, Oaxaca, Valladolid y Guadalajara.

2. LA FORMACIÓN DEL CLERO SECULAR

El lapso superior a un siglo que va de 1640 a 1750 tiene que abrirse con una figura clave para la posterior fortuna del clero secular: Don Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Puebla y visitador general de Nueva España durante los tormentosos años que van de 1640 a 1648. Baste con decir que él osó por primera vez secularizar un buen número de doctrinas de su obispado, abriendo de ese modo amplios espacios para la colocación de clérigos seculares, y creando un precedente que sería recordado por partidarios y enemigos. Si lo anterior no basta, Palafox creó el primer seminario conciliar estable de Nueva España. De igual modo, el obispo de Puebla llevó a cabo una visita concienzuda de la universidad de México que contribuyó a desterrar viejos rezagos y permitió la elaboración de las constituciones definitivas de la institución. Su figura refleja pues, desde múltiples ángulos, la consolidación del clero secular que avanzó de modo incontenible desde el tercer concilio provincial mexicano (1585).

Como se vio en el capítulo anterior, en 1550 las opciones para la formación del clero secular eran en extremo limitadas. Se podía acudir al estudio conventual de las órdenes franciscana, dominica o agustina. O recurrir a profesores privados de gramática latina, como Blas de Bustamante, quien la enseñó por más de treinta años. Por entonces apenas si el obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga, daba los pasos para fundar un colegio que fomentara la formación de clérigos y enfrentar así los embates del clero regular. Es cierto que existía, desde 1536, el colegio de Tlatelolco, pero su finalidad no era, como se afirma, la formación de un clero secular nativo, sino la mejor

preparación de las élites indígenas como auxiliares del gobierno español, en lo secular y en lo espiritual.

De pronto las cosas cambiaron aceleradamente: en 1553 abrió sus puertas la Real Universidad, y en ella los criollos novohispanos tendrían por primera vez un espacio sólido para su formación intelectual en las cinco facultades tradicionales. La universidad permitió también el acceso a los grados académicos de bachiller, licenciado y doctor que muy pronto se volverían instrumentos para el ascenso social de la población de origen peninsular. Es cierto que la institución tuvo años sumamente difíciles en sus inicios, pero a partir de los años setenta sus principales problemas estaban en camino de resolverse gracias a la participación del virrey, del arzobispo y de los propios estudiantes, cuyo número creció rápidamente desde entonces. Para 1600, la institución contaba ya con sede propia, rentas suficientes y casi todas las cátedras que funcionarían hasta el fin del periodo colonial. Así, pues, aunque Juan de Palafox advirtió en ella no pocos problemas, se trataba de una institución por entero consolidada.

Dos décadas después del inicio de la universidad, llegó a México la Compañía de Jesús. Aparte de sus fundaciones en la ciudad de México durante el siglo XVI y primeras décadas del XVII, se extendió a las ciudades de Pátzcuaro, Oaxaca, Valladolid (hoy Morelia), Puebla, Veracruz, Guadalajara, Zacatecas, Durango, San Luis de la Paz, Mérida, San Luis Potosí y Querétaro. No en todas ellas se dedicaron en igual medida a la enseñanza. En Veracruz o San Luis de la Paz, por ejemplo, apenas si enseñaron primeras letras. En el resto, abrieron cursos trienales de latinidad, a los que en ocasiones añadían el bienio de retórica. En varios colegios también se enseñaba, aunque de modo informal, "casos de conciencia", es decir, un poco de teología moral para uso de futuros confesores. Con la doble arma de la gramática y las nociones de teología moral, los jóvenes cursantes quedaban listos para pedir al obispo correspondiente las órdenes sacras. Durante estos primeros años, solo en los grandes colegios de México y Puebla los jesuitas agregaron al currículum gramatical, la enseñanza de las artes liberales o filosofía, y la teología dogmática. Por tanto, si un estudiante de un colegio más pequeño había concluido su ciclo gramatical y quería pasar adelante, se dirigía a México o a Puebla, en

caso de contar con los recursos indispensables. En la capital virreinal contaba con la universidad y con el Colegio Máximo de la compañía para cursar, primero artes, y luego teología. En Puebla, el colegio de San Ildefonso, que funcionaba ya en 1625, daba las mismas opciones que el de México, si bien carecía de universidad. Además, en ambas ciudades había internados a cargo de la orden que permitían, sobre todo a los estudiantes foráneos, resolver sus necesidades inmediatas de alojamiento y alimentación para dedicarse de lleno al estudio.

La universidad y el clero secular

Durante sus estancias en la ciudad de México, en calidad de visitador, Palafox empezó a tomar nota de la situación de la universidad y escribió al rey acerca de sus principales problemas. Uno de ellos venía de tiempo atrás. Debido a la pugna entre el virrey y la audiencia, por una parte, y el arzobispo y su cabildo, por la otra, durante todo el siglo XVI y parte del siguiente, los distintos grupos en pugna elaboraron constituciones para el gobierno universitario que se contradecían en algunos puntos. El resultado era que cada quien se acogía a la norma más de su conveniencia alegando que se hallaba vigente.

Palafox reunió todos los cuerpos legislativos previos, así como los de Salamanca y Lima, y en 1644 presentó ante el claustro una nueva compilación de estatutos, modelo de claridad y orden, y declaró abolida toda la legislación previa. Se trató de unas normas que reducían notablemente el papel del virrey y los oidores en el seno de la universidad. En concreto, cuando el visitador examinó los libros de matrículas y grados de la universidad, se encontró con un desorden mayúsculo. Sin excepción, los virreyes, a petición de los interesados, habían autorizado toda clase de dispensas para que los estudiantes tuviesen más de dos matrículas al año, o que se graduaran con menos años de estudios o lo hiciesen antes del tiempo reglamentario. El visitador prohibió tales dispensas, con las penas más severas, e incluso anuló un buen número de grados. Al mismo tiempo restringió el papel de las órdenes religiosas en el gobierno de la universidad. En especial porque algunos de los prelados dominicos y agustinos más

poderosos habían logrado hacerse rectores, algo incompatible con una universidad real y que favorecía la injerencia de los regulares en una institución con amplísimo predominio del clero secular. Por supuesto, tanto el virrey como los frailes vetaron esas normas que, sin embargo, el claustro pleno había aprobado por la inmensa mayoría de los doctores universitarios. Hubo que esperar a 1668 para que el conflicto se destrabara. Entonces las constituciones del visitador, ya confirmadas por el rey, volvieron a proclamarse en el claustro. Si bien ese código fue objeto de diversas reformas puntuales durante el resto del periodo colonial, las normas ahí consignadas se mantuvieron como referente indisputado.

Por diversas vías, Palafox favoreció que la universidad se consolidara como un gran espacio, no solo para la formación escolar del clero, sino también para la certificación de los estudios de los escolares mediante los grados académicos de bachiller, licenciado y doctor. Reglamentó cuidadosamente la aplicación de los grados menores para facilitar el acceso a ellos. Además, estableció en 500 pesos la cuota fija para obtener el grado de licenciado que, hasta entonces, resultaba bastante más costoso. En cambio, el de doctor seguiría siendo sumamente difícil de alcanzar porque, aparte de los derechos que el doctorando debía pagar a la caja de la universidad, se mantuvo la obligación de otorgar cuantiosas sumas en propinas para sus colegas. En suma, facilitó la obtención de los grados de bachiller, los más demandados por los estudiantes, estabilizó el coste del grado medio de licenciado y mantuvo como privilegio para las élites criollas la opción al doctoramiento.

De modo paralelo, el visitador contribuyó a consolidar jurídicamente una práctica cada día más generalizada y que tanto favorecería a los estudiantes foráneos. Todo cursante de cualquier colegio reconocido por la universidad en las distintas ciudades del virreinato podía acudir a la capital con una certificación formal del rector de su colegio de haber realizado los estudios correspondientes a la facultad de artes. Entonces, previa matrícula en la universidad, era sometido a un examen "de suficiencia" y obtenía el grado de bachiller. Palafox se refirió en concreto a los colegios seminarios "agregados a las catedrales", es decir los del clero secular. En la práctica se reconocían por

igual los cursos hechos en los colegios de la Compañía. Si bien Palafox no lo autorizó expresamente, también los cursantes foráneos de teología, leyes y cánones lograron ser graduados por la universidad.

Cada vez más en lo sucesivo, la universidad de México, gracias a sus privilegios, se convirtió en un lugar de peregrinación académica al que acudían estudiantes de todo el virreinato en busca de grados. Conocemos cifras para los años 1701 a 1738. Durante esas casi cuatro décadas la universidad graduó a 6714 bachilleres en artes. Del total, 1987 cursaron en la capital, bien en la universidad (1437) o en los distintos colegios. Al mismo tiempo graduó a 4727 bachilleres en artes procedentes, en orden descendente por el número de graduados, de Puebla, Oaxaca, Querétaro, Guadalajara, Valladolid, Zacatecas, Celaya, Pátzcuaro, Durango, Sombrerete, Mérida, Tlaxcala y otras ciudades fuera del virreinato. Es decir, de cada siete grados de bachiller artista otorgados por la universidad, casi cinco correspondían a estudiantes foráneos. En total, hasta donde tenemos información, en el siglo XVI la universidad de México graduó a 963 bachilleres en las distintas facultades y a 184 doctores. En el XVII, a 6824 bachilleres 350 licenciados y 423 doctores. En el XVIII, la cifra de bachilleres se elevó a 20,036 y los doctores fueron 931. Basta con la lectura de las cifras para tener una idea del importantísimo papel de la universidad como un espacio para impartir letras, y al mismo tiempo, y en mayor medida, para certificarlas.

Si consideramos que a partir de 1574 todas las parroquias del virreinato empezaron a otorgarse por oposición, resulta que los clérigos aspirantes a una plaza no podían limitarse a los requisitos mínimos de los primeros años del siglo XVI, cuando bastaba con que el aspirante al sacerdocio supiese un poco de latín y tuviese nociones acerca de los sacramentos y, muy en particular, de casos de conciencia. Para los años de Palafox, la situación había cambiado drásticamente. Como se sabe, en enero de 1641, luego de que los doctrineros del obispado poblano se negaron a presentar su licencia episcopal al provisor, el obispo vacó, de una vez, sesenta y una doctrinas. Al punto las sacó a oposición, según las reglas de la Ordenanza del Patronato. Se presentaron cientos de candidatos, y los aprobados tomaron posesión en marzo de 1643. Se trató de cuatro doctores, cincuenta

y un licenciados, tres bachilleres, y solo tres sin grado universitario conquistaron una parroquia. No cabe duda de que la formación de los clérigos había mejorado notablemente y que los mejores espacios se abrían, al menos en principio, para los mejor preparados. Todavía en 1646, Palafox informaba al rey que, de las 163 doctrinas que encontró al llegar a su obispado, ya solo 24 estaban en manos de frailes. Señaló, además, que su obispado contaba con 700 clérigos.

Durante el siglo posterior a Palafox, ni el arzobispo ni ningún diocesano tuvo el valor o la fuerza de emprender un proceso secularizador con tanta firmeza. Pero el camino estaba trazado y se fueron dando pasos en esa dirección. El número de clérigos "pobres", al decir de Palafox era enorme y las órdenes les cerraban el paso. Se imponía –según la tesis de los seculares- que los frailes se recogieran en sus conventos, donde podrían vivir de sus copiosas rentas, y dejaran la cura de almas en manos de un clero cada vez más numeroso y mejor preparado.

El surgimiento de los seminarios tridentinos

Como bien se sabe, la Compañía de Jesús abría sus aulas ante todo a estudiantes seglares, capacitando a los futuros aspirantes al sacerdocio. Sus institutos dependían para su funcionamiento de dos circunstancias: por una parte, la disponibilidad de bienhechores con recursos y voluntad para dotar debidamente la fundación de colegios. Por la otra, la organización y la marcha de los colegios de la orden dependía, lógicamente, de los intereses particulares y de las políticas generales de la Compañía. Ello significa que los obispos tenían muy poca mano si querían influir en la marcha de aquellas instituciones. Antes bien, a veces la orden estorbaba con tenacidad el surgimiento de nuevos centros susceptibles de competir con ella. En Mérida, por ejemplo, al filo del año 1700, funcionaba con regularidad una universidad de la Compañía. Entonces, el obispo intentó fundar un seminario tridentino, pero los jesuitas conspiraron por diversos medios hasta hacer abortar el proyecto.

Era patente, pues, que si los obispos pretendían gozar de una mayor influencia en la formación del clero, debían crear instituciones

propias, directamente bajo su mando. De hecho, a partir de la segunda mitad del siglo XVI y durante el siglo XVII, hubo clérigos que fundaron colegios para la formación del clero secular. Pero, contra lo que suele decirse, no se trataba de seminarios tridentinos. Su característica central no consistía en la finalidad de formar clero, sino en el origen de sus rentas, que debían proceder de los diezmos. El obispo, el cabildo y los curas beneficiados debían aportar para su sostenimiento una porción de sus réditos eclesiásticos. Veamos dos casos ilustrativos. El colegio de San Nicolás, fundado en Valladolid por el obispo Vasco de Quiroga a mediados del siglo XVI, se sostenía con los réditos de unos bienes que pertenecieron al obispo a título personal. Con posterioridad, otros canónigos enriquecieron esa dotación con nuevos legados. El colegio, protegido por el cabildo eclesiástico y sujeto al patronato real, no era un seminario conciliar, a pesar de que su finalidad era la formación de clérigos. Sus rentas, de origen privado, eran propiedad del mismo colegio. Además, en la medida que estaba a cargo del cabildo eclesiástico, el obispo carecía de autoridad directa sobre él. En contraste con el caso anterior, antes de poner en obra su proyecto, Juan de Palafox realizó una cuidadosa visita del obispado que le permitió conocer, entre otros datos, la riqueza de cada parroquia y los demás beneficios eclesiásticos. A continuación hizo un arancel para establecer las aportaciones que tocarían al prelado, al cabildo y a todos los curas del obispado para el sostenimiento del proyectado seminario. En la medida que no siempre era fácil convencer a capitulares y beneficiados de la conveniencia de aceptar un recorte a sus rentas, muchos obispos fracasaron en su empeño por crear seminarios conciliares. A más de los problemas para convencer al clero de aportar las cuotas para la manutención del futuro seminario, y los problemas legales para su erección por parte de las autoridades reales y canónicas, estaba el de dotarlos de toda una organización interna. Por lo demás no todos ellos iban a contar con los mismos recursos decimales para convertirse en instituciones boyantes. Volviendo a Puebla, al llegar a un acuerdo con el clero, y una vez planeado dónde tendría sede la nueva institución y el tipo de organización interna que se le daría, Palafox solicitó al rey la confirmación, le ofreció el patronato sobre la institución y, por último, buscó la confirmación de Roma, proceso que concluyó en 1643.

Así pues, para crear un seminario tridentino los fondos no podían proceder de particulares, sino de las propias rentas de la iglesia como tal. Por lo mismo, un seminario conciliar no era propietario de sus rentas –como en el caso de San Nicolás–, sino que pertenecía a la diócesis misma, de ahí que se lo designara también como diocesano. Por lo mismo, estaba sujeto de modo directo a la autoridad del obispo en funciones. Era expresión del poder episcopal en lo tocante a la formación del clero secular; a la vez, el hecho de sostenerse de rentas eclesiásticas, era muestra de la salud financiera de una diócesis.

En principio, los réditos de un seminario conciliar debían alcanzar para la edificación y mantenimiento de la casa que le serviría de sede; de igual modo, para fundar cierto número de cátedras que, en caso de crecer las rentas, podrían incrementarse. Por último, un seminario conciliar presuponía la dotación de un cierto número de becas de gracia para que otros tantos estudiantes pudieran hospedarse y alimentarse gratis bajo el mismo techo. El de Puebla, sin duda el más rico de Nueva España comenzó con 36 de ellas. En comparación con éste, un seminario de medianos recursos como el de San José de Guadalajara (1696), comenzó apenas con 16. En cambio, Durango, el último de los fundados en este periodo (1705), careció de medios para crear cátedras. Se limitó durante varias décadas a ser un colegio residencia donde se hospedaban y alimentaban los seminaristas que gozaban de beca. El obispo llegó a un convenio con la Compañía para que los seminaristas acudieran a las lecciones de su colegio. Es evidente que aquél no podía decidir sobre los contenidos docentes que se impartían a sus seminaristas en las lecciones de los jesuitas. No obstante, el seminario y sus internos se sostenían con rentas eclesiásticas del obispado, por lo que tenía carácter de seminario conciliar.

Conviene señalar que las lecciones impartidas en los seminarios –cuando en efecto se dictaban en sus aulas– no eran exclusivamente para los colegiales becados. En Puebla, y es muy probable que en otros lugares, las instalaciones permitían alojar, al lado de los becarios, a un número tal vez mayor de colegiales porcionistas, es decir, aquellos que pagaban una cuota anual para ser hospedados y alimentados bajo su techo durante el tiempo que asistían a las lecciones.

De igual modo, las cátedras podrían ser atendidas por estudiantes externos que no eran becarios ni porcionistas. Algunos ni siquiera pretendían volverse clérigos, por lo demás no era excepcional que algunos porcionistas tampoco planeasen ordenarse de sacerdotes.

A mediados del siglo XVII, gracias al gran incremento de la población de origen español, la mayoría de las catedrales novohispanas contaban con diezmos suficientes para erigir seminarios tridentinos estables. A fines del siglo XVI funcionó fugazmente uno en Guadalajara, que habría sucumbido por la falta de acuerdo para su manutención. Sin embargo, la suma de condiciones que debían confluir para una fundación, explican la lentitud y dificultades con que fueron surgiendo los seminarios conciliares en Nueva España. Incluso Felipe II, durante su largo reinado, no habría propiciado este tipo de fundaciones. Surgido el de Puebla en 1643, le siguió el de Oaxaca en 1673, el de Chiapas en 1678, el de Guadalajara, en 1696, el de México, por increíble que parezca, en 1697 y el de Durango en 1705. Valladolid de Michoacán abrió las puertas del suyo hasta 1770. Esos nuevos espacios para la formación del clero se agregaban a todos los prexistentes.

Los clérigos y la formación jurídica

Suele afirmarse, sin fundamento real, que el currículum normal para la formación de los clérigos seculares consistía en uno que transitaba del aprendizaje de gramática latina al estudio de artes o filosofía y, finalmente, al de teología. Por lo mismo, tiende a creerse que las dos facultades de leyes enseñaban una disciplina ajena al oficio clerical y en consecuencia que solo lo realizaban los estudiantes seglares. Esta generalizada creencia no tiene en cuenta que una de las actividades centrales de los clérigos tenía que ver con la aplicación de la jurisdicción episcopal, por lo mismo debían saber derecho, muy en particular, el derecho canónico.

En la universidad de México, las facultades de leyes y cánones se abrieron a una con la universidad, al lado de la facultad teológica, la de artes y la de medicina. Mientras las cátedras de teología tuvie-

ron muchos problemas para consolidarse, pues durante los primeros años estaban a cargo de frailes cuyas ocupaciones no les permitían atenderlas debidamente, la enseñanza de cánones se mantuvo sin interrupción, incluso en los años más críticos. En el último cuarto del siglo XVI se recuperó también la enseñanza de leyes o derecho civil, una facultad que en México siempre estuvo opacada por la de cánones. Hasta el surgimiento de los seminarios conciliares la única opción para el estudio del derecho existía en la universidad. Por lo mismo, quien quería graduarse en una o dos de las facultades jurídicas debía acudir a las lecciones de la ciudad de México, tal vez hospedándose, mediante la paga correspondiente, en un convictorio de la Compañía.

A medida que conocemos mejor a la población escolar de la universidad de México durante la época colonial, podemos apreciar que cánones era, con mucho, la más popular entre las facultades universitarias a principios del siglo XVIII. Los libros de matrícula registran, para la década de 1720 a 1729, un total de 777 matrículas en Leyes y 1258 en Cánones, frente a solo 870 en Teología. Los datos disponibles para otros años confirman la tendencia mencionada. Esto significa que en una universidad, donde la inmensa mayoría de los egresados optaban por la carrera eclesiástica, la demanda por el estudio del derecho era muy apreciada por el clero.

Por su parte, las órdenes religiosas, al gozar cada una de su propia jurisdicción, estaban exentas de la jurisdicción episcopal ordinaria. Por lo mismo, no solían ocuparse del derecho canónico, disciplina que en tantos aspectos les era ajena. Sin duda en parte por ello, los jesuitas no estaban formalmente autorizados para la enseñanza del derecho canónico en sus institutos, si bien en ocasiones abrían alguna cátedra de esta disciplina. En la universidad jesuita de Mérida, por ejemplo, el padre Alegre llegó a enseñar cánones en los años inmediatamente previos a la expulsión; sin embargo, apenas el rey tuvo noticia, ordenó la supresión definitiva de esa cátedra. Algunas universidades jesuíticas de Sudamérica llegaron a tener cátedras jurídicas, como en Bogotá y Charcas; sin embargo no eran gestionadas por la orden, sino por la real audiencia o el arzobispo. En cuanto a otra de las notables universidades de la orden, Córdoba del Tucu-

mán, el derecho solo se empezó a estudiar ahí mucho después de la expulsión de los regulares. De hecho, la regla de los institutos ignacianos solía consistir en un currículum que privilegiaba la gramática y la retórica. Solo los grandes colegios enseñaban también artes, y muy pocos, teología. Tanto así, que de los 670 bachilleres en teología graduados en la universidad entre 1533, fecha de su apertura, y 1738, apenas 14, es decir 2%, declararon estudios en un colegio de la orden: siete procedían de Querétaro, 3 de Mérida, dos de Durango y dos de Guadalajara.

Los seminarios conciliares, como dependencias del clero secular, muy pronto mostraron gran interés por impartir cánones e incluso derecho civil en sus aulas. Palafox previó su enseñanza en Puebla, si bien las cátedras solo se abrieron en 1747. Cada que un seminario inauguraba esta enseñanza, rompían el monopolio docente de la universidad de México, que seguía reservándose el derecho a graduar. Esa novedad curricular era un motivo más de atracción para los estudiantes. Cuando en su ciudad no tenían otra opción que el currículum jesuítico de gramática-artes-teología, se ajustaban a las condiciones reinantes. En cambio, apenas un seminario conciliar se abría a la enseñanza del derecho, como consta en el caso de Puebla, un gran número de escolares se sentían atraídos por esa disciplina. Así, muy pronto hubo casi tantos seminaristas poblanos que acudían a graduarse en la universidad de México en la facultad de cánones como en la de teología. Y es que el futuro de un estudiante teólogo solía constreñirse a la competencia por ganar una parroquia; en cambio, un canonista podía hacer carrera en éstas, pero también en los tribunales eclesiásticos, sin excluir que muchas veces hallaban trabajo en los bufetes jurídicos de abogados seglares. En ocasiones, hubo clérigos al frente de tales oficinas.

En suma, el atractivo de los seminarios conciliares para jóvenes estudiantes era múltiple. Daba la opción a obtener becas de gracia, algo que exoneraba al estudiante de preocuparse por su sostenimiento material. Además, varios de ellos daban opción al estudio del derecho, sin tener que establecerse en la capital. En tercer lugar, precisamente debido al control que el obispo ejercía sobre estas instituciones, los seminaristas tenían la oportunidad de ser conocidos

desde muy temprano por sus prelados, algo que podía volverse en su favor a la hora de opositar por parroquias o por las canonjías de oficio. Así mismo, el prelado podía ocuparlos en cargos de la audiencia eclesiástica.

Por otra parte, no es difícil, y el caso de Puebla, mejor conocido, autoriza a plantear que los seminarios conciliares muy pronto se convirtieran en una opción más atractiva que los colegios de la Compañía. Unas cifras finales apuntan en esta dirección. De los 6714 grados de bachiller en artes otorgados por la universidad entre 1701 y 1738, como señalamos, 1437 procedían de las aulas universitarias. Al lado de ellos, un total de 12 colegios jesuitas contribuyó con 1852 artistas. Los 5 seminarios conciliares fundados hasta entonces –la mayoría en fechas muy recientes– aportaron 1062 bachilleres, es decir, más de la mitad del total de graduados con los jesuitas. A la cifra anterior se agregan 66 bachilleres procedentes de 2 colegios seculares, en especial el de Valladolid, donde aún no había seminario tridentino. Por último, apenas 64 individuos se formaron en 10 colegios de dominicos, agustinos, franciscanos y mercedarios. Queda fuera de duda, pues, que no obstante su juventud, los seminarios conciliares se consolidaron con gran rapidez. Al sobrevenir la expulsión de los jesuitas en 1767, tanto la universidad como los seminarios conciliares se hallaban en plena forma para entrar al relevo de la orden, poniéndose así a la cabeza de las instituciones formadores del clero secular.

3. LA SECULARIZACIÓN DE LAS DOCTRINAS INDÍGENAS

A pesar de la aparente voluntad del rey y del consejo de Indias de solucionar el conflicto entre el clero regular y el secular por el control de las doctrinas indígenas, se fue agudizando cada vez más. La permanencia y aumento de las disputas se debió al fortalecimiento paulatino de las catedrales, a la expansión de los centros urbanos y al crecimiento del clero secular, así como a los cambios operados dentro de los pueblos de indios y en las mismas órdenes religiosas. Éstas, siempre en conflicto con los obispos, lograron mantenerse al frente

de la feligresía autóctona hasta mediados del siglo XVIII, cuando dio inicio de manera efectiva su abandono de la vida parroquial. Es decir, cuando se secularizaron las doctrinas.

Ese largo conflicto que señaló la historia de la iglesia en la América hispana, puede ser dividido en tres grandes periodos. El primero, de 1574 a 1633, se caracterizó por la expedición de diversos mandatos reales de carácter general a todas las iglesias, con el objetivo de atajar las diferencias entre los cleros y de salvaguardar los derechos patronales. El segundo, de 1633 a 1680, fue un tiempo de ajuste durante el cual la Corona atendió los conflictos concretos en las distintas diócesis, aunque sin alterar el orden ya establecido. El siguiente periodo corre a partir de ese último año y va hasta la década de 1740. Se caracterizó por un esfuerzo renovado de los obispos, quienes pugnaron por reorganizar las parroquias tanto de clérigos seculares como de frailes; subdividieron sus diócesis o bien, presionaron al Consejo de Indias para una pronta secularización. Finalmente el último periodo, que arrancó en 1749, estuvo marcado por el proceso –ahora si irreversible– de sustitución de los frailes por clérigos seculares en las doctrinas del Perú y Nueva España. En las siguientes páginas nos referiremos al segundo y tercer periodos.

EL CONTROL DE LAS ÓRDENES RELIGIOSAS, 1633-1680

El tiempo que aquí nos ocupa inició en 1633, cuando, para tratar de poner fin a la larga disputa por las doctrinas, se reunió una junta especial que revisó las distintas órdenes reales que hasta entonces se habían expedido, así como las quejas y los pareceres mandados a la corte por frailes, obispos y virreyes. En esa reunión de ministros del rey se discutió la conveniencia de otorgar las doctrinas del Perú y Nueva España a los clérigos seculares, quitando de ellas a los frailes. También se trató acerca de los alcances de la jurisdicción de los obispos y de la forma en que sería removidos aquellos que no cumplieran con los requisitos de la Ordenanza del Patronato al ocupar parroquias.

Lejos de alcanzar un consenso, los miembros de la Junta dividieron sus pareceres, pues mientras algunos eran favorables a la perma-

nencia de los frailes, otros, como Juan de Solórzano Pereyra, antes oidor en el Perú, y el presidente del Consejo de Indias, el Conde de Castrillo, abogaron por la necesidad de su retiro a los conventos mayores. Entre sus argumentos, Solórzano Pereyra señaló que el patronato real era perjudicado por los frailes, quienes no se consideraban verdaderos curas, pues decían hacerse cargo de las doctrinas ex voto charitatis, es decir, tan solo por caridad. De ser así, arguyó Solórzano, no tendrían por qué dar cuenta de sus actividades como párrocos al rey y mucho menos a los obispos. Los frailes, además, estaban persuadidos de que las parroquias indias eran suyas por costumbre y por los privilegios que habían recibido de los distintos papas, por lo que suponían que de ninguna manera se les podrían quitar, ni se podrían dictar órdenes reales contra ellos. Así, el antiguo oidor concluyó que la única manera de conservar el patronato y de terminar con las dificultades consistía en quitar a los frailes de las doctrinas y de darlas al clero secular. Éste era más fácil de controlar tanto por los obispos como por el rey.

Por el contrario, otros consejeros se opusieron al retiro de los frailes. Señalaron que su derecho a permanecer al frente de las parroquias era superior al ordinario, pues era de conquistadores y conservadores del bien público. Si bien la Junta no pudo conciliar todas sus diferencias, sus miembros estuvieron de acuerdo en que no podía haber autoridad superior a la del rey. Por lo tanto se podría ordenar en cualquier momento remover a los religiosos y presentar clérigos seculares sin que se pudiesen alegar derechos de posesión ni propiedad, privilegios, justicia o injusticia, ya que los frailes solo conservaban las parroquias por la gracia y voluntad reales hasta que así lo conviniera el monarca, según las circunstancias.

Como resultado de las resoluciones de esa reunión, el 10 de julio de 1634 se expidió una cédula real donde, si bien se permitió a los frailes continuar al frente de las parroquias, se dijo que los obispos debían visitarlos para tomar cuenta del decoro de las iglesias y de la forma en que se impartían los sacramentos. Además, los frailes tendrían que presentar ante el obispo un examen de dominio de la lengua indígena y de suficiencia en la impartición de sacramentos, luego del cual el obispo les daría la institución o sanción canónica

para poder hacerse cargo de las parroquias. En los años siguientes a la junta, el Consejo expidió instrucciones reiteradas para la aplicación puntual de aquella cédula, aludiendo a los muchos esfuerzos realizados para concretarla, y esforzándose por cortar de raíz los intentos de resistencia de los frailes, quienes no deseaban quedar sujetos a la autoridad de los obispos.

A pesar de que entonces se había determinando dejar las doctrinas a las órdenes religiosas, tanto en la cédula de 1634 como en decretos posteriores se destacó su rebeldía y su actuación en perjuicio del patronato. Se hizo en los mismos términos en que Solórzano Pereira había hablado durante la junta. En ese afán de controlar a los frailes se enmarcan las acciones del obispo de Puebla Juan de Palafox y Mendoza, quien despojó a los regulares de treinta y seis doctrinas indígenas en su diócesis. En diciembre de 1640, a escasos seis meses de su llegada a Nueva España, Palafox informó a los superiores de 36 casas regulares –entre ellas las de Tlaxcala, Cholula, Tepeaca, Huejotzingo, Tehuacán y Orizaba– que los curas doctrineros debían someterse al examen de lengua y suficiencia, el cual sería aplicado por examinadores del obispo y que, de no presentarse, se les destituiría de sus parroquias.

La cédula de 1634 en realidad no autorizaba a Palafox a destituir a los frailes sin que para ello mediara parecer del virrey. Sin embargo, la alta consideración en la cual el prelado tenía el ministerio episcopal le precisó a ello. Los obispos, decía Palafox, eran "maestros de la verdadera doctrina, doctores de los pueblos, luz y sal del mundo [...] sumos sacerdotes y generales del ejército de dios". De ahí se seguía que el clero secular era el principal ayudante y agente del episcopado, mientras que los frailes debían ser solo "tropas auxiliares", siempre subordinados en su operación en las parroquias a los obispos y al clero secular. Además de sus particulares consideraciones, Juan de Palafox gozaba de un gran poder, pues no era solo obispo de Puebla, sino también visitador general del reino, miembro del Consejo de Indias y hombre de confianza del Conde-Duque de Olivares –el político más poderoso entonces en Madrid–, que llegó a controlar los cargos y Consejos más importantes, gracias a sus adeptos. Así, el 29 de diciembre de 1640 Palafox ordenó la «toma de Tlaxcala» y en los

días siguientes, y hasta el 8 de febrero de 1641, la expulsión de frailes en diversas poblaciones. Las doctrinas ocupadas fueron 31 curatos franciscanos, tres dominicos y dos agustinos, los cuales se declararon "parroquias de españoles". En ellas se asignaron beneficios a más de 150 clérigos seculares. La obra palafoxiana cimbró el ámbito político y eclesiástico novohispano, a tal grado que, después, el clero secular se aprestó a la empresa de canonizar al obispo de Puebla. Aunque no se desató de inmediato un intento generalizado de los obispos por seguir su ejemplo, sí se estableció como el principal precedente para futuros intentos parciales, algunos con éxito y otros no, a lo largo de la segunda mitad del siglo XVII y la primera del XVIII. Las quejas de los frailes por la secularización no fueron atendidas en la corte, pues el Consejo de Indias quería garantizar el cumplimiento de la cédula de 1634. De esta manera, las órdenes religiosas decidieron unirse y enviar procuradores a Roma quejándose del proceder de Palafox y de obispos como los de Nueva Vizcaya y Oaxaca que también les secularizaron parroquias en esos años.

Quizá los frailes suponían que Urbano VIII les apoyaría, pues su política estaba encaminada a favorecer a las órdenes religiosas y a las misiones. En 1627 ese papa había fundado el Colegio Urbano de Roma para la formación de misioneros. Además, había dado permiso a todas las órdenes religiosas de trasladarse a China y Japón, quitando la exclusividad a los jesuitas. Estaba también atento a los territorios americanos, a los cuales había mandado un breve en 1639 prohibiendo la esclavitud indígena.

Sin embargo, la obra misional que promovía el papa tenía muy poco que ver con la labor llevada a cabo por los frailes en Nueva España, pues aquella estaba encaminada al trabajo entre los infieles, en tierras donde no había obispos; mientras que los frailes a quienes se habían quitado las doctrinas en Nueva España, actuaban en el marco de una diócesis y provincia eclesiástica como curas párrocos, con una grey estable y católica. Además, también en Roma estaban convencidos de la necesidad de suprimir los privilegios otorgados a los frailes para las Indias, para así tener un mayor control de ellos. Por otra parte, el que las órdenes religiosas hubiesen acudido al papa fue tomado en Madrid como una confirmación de su rebeldía y del

perjuicio que hacían al patronato. Por ello el Consejo de Indias ordenó al embajador del rey en Roma impedir que los procuradores de las órdenes religiosas se acercaran a los tribunales pontificios a solicitar concesiones u órdenes para la devolución de las doctrinas. La posición de la Corona era clara, no existía más autoridad que la del rey, ni privilegio, ni concesión, ni derecho, más allá del patronal en las decisiones tocantes al orden parroquial indiano. Ello, sin embargo, no impidió que los frailes continuaran luchando por que se les devolvieran las parroquias secularizadas.

A mediados del siglo XVII eran aún muchas las regiones donde los frailes continuaban siendo el más importante vínculo entre el mundo español y el indígena, por lo que las autoridades temporales dependían en buena medida de ellos para mantener la estabilidad social y facilitar el cobro de los tributos. Así, por ejemplo, en el septentrión novohispano se confiaba en los frailes para mantener las misiones y ayudar a la pacificación de los territorios. Además, en otros sitios como Oaxaca, Yucatán o Chiapas, la población india no solo seguía siendo la más numerosa, sino también la más importante fuente de riquezas, por lo que su control continuo era una preocupación de autoridades y pobladores. De esta forma, en la vida cotidiana de las distintas diócesis las cédulas reales se cumplían en función de su utilidad, así como de los recursos económicos que tenían los contendientes y del respaldo social y político que gozaban. Así, el conflicto entre obispos y frailes por el control de las parroquias indias estuvo determinado por las especificidades geográficas, el grado de urbanización, la presencia numérica de las órdenes y el tipo de población autóctona. A lo cual se sumó la relación que en cada diócesis establecieron las autoridades seculares y eclesiásticas, los antiguos privilegios locales fincados en las alianzas entre religiosos y corregidores, alcaldes mayores y tenientes.

Con todo, la segunda mitad del siglo XVII fue un tiempo de consolidación del poder de la iglesia secular, durante el cual los obispos y sus catedrales se asentaron como uno de los ejes rectores de la sociedad colonial. El rey fue permitiendo a los obispos aumentar su control sobre las doctrinas, cuando las circunstancias políticas y las problemáticas puntuales de las provincias así lo requerían. Muestra de ello es cómo

otro de los grandes motivos de fricción entre obispos y frailes, el del pago del diezmo de las haciendas de las órdenes religiosas, fue resuelto a favor de las catedrales en la segunda mitad del siglo, augurando así el agotamiento del proyecto de iglesia y de organización social del clero regular justificado en las circunstancias de la conquista.

Un personaje central en ese proceso fue el arzobispo–virrey fray Payo Enríquez de Rivera (1668-1680), quien recogió con éxito las iniciativas y reformas planteadas durante la primera mitad del siglo XVII y condujo el robustecimiento del poder político y social de la iglesia metropolitana a través de la afirmación y la extensión de sus prerrogativas. De hecho, fue gracias a ese prelado que hacia finales del siglo XVII los frailes fueron sometidos a estricta vigilancia. Sus nombramientos, exámenes, remociones y la administración de los sacramentos, que antiguamente se hacían con la autoridad de sus provinciales, quedaron como nunca antes sujetos a la de los obispos. Además, algunas cédulas generales fueron puestas en práctica y otras nuevas se ganaron para hacer efectiva esa supervisión y control.

El preámbulo de la secularización general, 1680-1749

Tras la vigorosa actividad del arzobispo fray Payo para sujetar las doctrinas a su mitra, las relaciones entre su sucesor, Francisco Aguiar y Seijas, y los religiosos se moderaron. No así en Yucatán, pues, en 1682, luego de un largo litigio, 14 doctrinas le fueron dadas al clero diocesano, lo cual constituyó un duro golpe a la primacía franciscana. Pero los añejos conflictos entre clérigos y frailes no fueron el único factor en el cambio parroquial, ya que el crecimiento demográfico de la feligresía y la cada vez mayor presencia de españoles, mestizos y castas en los curatos, incidieron también en la organización parroquial, al menos en el arzobispado de México y en la diócesis de Oaxaca. Desde la década de 1680, se impulsó en esta última la subdivisión de curatos y de doctrinas buscando hacer frente a las deficiencias en la administración espiritual.

A todo ello hay que agregar las nuevas condiciones políticas originadas en España debido a la Guerra de Sucesión de principios del

siglo XVIII. Una vez concluida ésta en 1713, en Madrid se impulsó la reforma del clero luego del respaldo dado al contendiente al trono, el archiduque Carlos, por ciertos sectores eclesiásticos de las regiones orientales de España durante el conflicto sucesorio. Sin duda, el régimen del triunfante Felipe V fue muy sensible a las cuestiones eclesiásticas. En lo concerniente a las Indias, el gobierno del nuevo monarca tendió a reforzar la autoridad de los obispos, lo cual incluía poner en práctica diferentes cédulas del siglo XVII que sujetaban a las órdenes religiosas a su jurisdicción. No bien comenzado el siglo XVIII, en Nueva España se revitalizó el asunto de la administración de las doctrinas de indios y de su secularización, para lo cual el nuevo régimen Borbónico mostró interés en apoyar cambios. En Oaxaca, por ejemplo, se vivió entre 1702 y 1713 una verdadera batalla entre el obispo Maldonado y la provincia dominica de San Hipólito por la posesión de las doctrinas. El primero se hizo cargo de la problemática tarea de reorganizar varios conventos y doctrinas dominicas, así como de secularizar diez de ellas. En una visita a las doctrinas de Villa Alta, en 1702, comprobó deficiencias en la atención espiritual a los indios, sobre todo en los pueblos de visita, que no eran pocos. Luego de una segunda vista, en 1704, el obispo planteó al virrey una reorganización parroquial en Villa Alta y en zonas cercanas. Como resultado, se crearon 10 nuevas doctrinas dominicas, subdivididas de las anteriores. El provincial de los dominicos estuvo de acuerdo y prometió poner ministros fijos en todos los lugares señalados por el obispo. Sin embargo, los frailes no cumplieron con esto último. El obispo Maldonado les urgió igualmente a ceñirse al número mínimo de 8 religiosos en orden para poder considerar una casa como convento. La provincia de San Hipólito se componía por entonces de 36 doctrinas y de 6 conventos, aunque en estos últimos no se vivía según las reglas. El obispo volvió a escribir al virrey insistiendo sobre el problema.

Para entonces el clero secular de Oaxaca, que carecía de beneficios eclesiásticos, entró de lleno en las controversias y pidió al rey, con el apoyo de su prelado, la secularización de 10 doctrinas. Los curatos que ambicionaban los clérigos eran de los mejores, cercanos a la capital, con grandes ingresos. De Madrid respondieron pronto afirmativamente, aunque sin conceder las doctrinas solicitadas por

los clérigos, sino las primeras diez que fueran vacando. El provincial dominico afirmó que no había suficientes clérigos preparados para suplir a los religiosos. Por su parte, el obispo Maldonado insistió en denostar la conducta poco ejemplar de varios religiosos, así como en comparar las 24 doctrinas ricas de altas rentas que tenían los dominicos con las 2 que de ese tipo poseían los clérigos.

Diferentes actores sociales del obispado dieron su opinión sobre la secularización: los alcaldes mayores y otras personas notables estaban en contra; los pueblos de indios se dividieron; el guardián del convento de San Francisco expresó que solo había 80 clérigos capacitados, mientras que el rector jesuita, aunque admitió que había muchos clérigos, no estuvo seguro de su idoneidad; el prior carmelita se abstuvo de opinar. Finalmente, el virrey decretó el traspaso de nueve doctrinas dominicas al clero secular. Acto seguido, el obispo propuso convertir 12 doctrinas grandes en 32 más pequeñas y que si los frailes no podían poner los ministros suficientes, entonces debían ser también entregadas a su clero. El prelado insistió en la necesidad de dividir las doctrinas y de poner en ellas más ministros o vicarios fijos; de hecho, en algunas subdivisiones que efectuó designó a más clérigos para administrar bajo el argumento de garantizar la salud espiritual de los fieles. Este prelado expresó el viejo deseo de la iglesia secular de que los frailes estuvieran recluidos en sus conventos observando sus reglas, pues éstas se perdían con el ministerio de curas y en detrimento de las mismas religiones.

Los dominicos manifestaron entonces que, en el fondo, no se trataba de un problema de atención espiritual a los indios, sino, más bien, que el obispo quería extender la secularización para sus propios intereses ya que se rumoraba que él mismo había recibido 9100 pesos de los nuevos curas beneficiados. Las inculpaciones mutuas continuaron hasta 1712, cuando ambas partes decidieron pactar: los dominicos cederían 21 doctrinas y el obispo les regresaría cinco, además de subdividir 18 doctrinas. Sin embargo, este acuerdo fue rechazado en el Consejo de Indias y se les ordenó que todo regresara a la situación anterior, bajo el argumento de que los dominicos no podían renunciar a algo que no pertenecía sino al real patronato. A los dominicos, como después sucedió en el arzobispado, se les orde-

nó respetar la autoridad de los jueces eclesiásticos nombrados por la mitra. La era de la autonomía de la Iglesia indiana comenzaba a declinar ante el reforzamiento de la Corona como máxima autoridad. De 1713 a 1753, clérigos y dominicos de Oaxaca no volvieron a tener problemas similares, sino hasta la cédula de 10 de febrero de este último año que ordenó la secularización general.

Los sucesos de Oaxaca sirvieron de antecedente para el proyecto de secularización que impulsó en México el arzobispo José Lanciego y Eguílaz en la década de 1720. Era la arquidiócesis el asiento de los conventos más importantes de las órdenes mendicantes. Como el resto de las diócesis novohispanas, había sufrido cambios importantes para la primera mitad del siglo XVIII: la consolidación de sus instituciones eclesiásticas, el equilibrio de poder entre ambos cleros o el aumento de expectativas de un clero secular más numeroso y dinámico. Los tres arzobispos de este periodo habían minado aún más el poder del clero regular a cargo de doctrinas. Así, por ejemplo, establecieron de forma definitiva jueces de doctrina, arrebatando a los frailes la jurisdicción que tradicionalmente habían ejercido. Por otro lado, en el clero secular del arzobispado podemos observar también dinámicas tendientes a favor de la secularización. El aumento de la población clerical y de sus expectativas de empleo contrastaba con el lento crecimiento de oficios y beneficios eclesiásticos, causando tensión en enclaves clericales como el de Querétaro, en donde la clerecía local intentó quitar espacios a los franciscanos. Todo ello colocó a los frailes en una situación por demás complicada durante el medio siglo previo a la cédula de 1749 que ordenó su separación de las doctrinas.

Como se apuntó líneas atrás, la incapacidad de los curas de satisfacer la creciente demanda de servicios espirituales en el arzobispado desempeñó un papel central en el momento de pedir la secularización. Si en 1670 había 74 curatos de clérigos, en las décadas siguientes se agregaron por lo menos otros 23, llegando a ser más de 90 hacia 1740; el aumento fue de 28%. Con todo, las órdenes religiosas seguían ocupando un mayor número de curatos que los clérigos. En el caso de las doctrinas de regulares, durante la primera mitad del siglo XVIII tuvieron que enfrentar nuevas realidades. En primer

lugar, la subdivisión de sus doctrinas. Luego, el intento del arzobispo Lanciego de convertir las misiones de Pánuco y de la Huasteca en doctrinas y, finalmente, los intentos de los clérigos sin beneficio por minar su presencia tanto en doctrinas rurales como en importantes plazas del arzobispado.

Los ingresos parroquiales fueron otro asunto de sumo interés, no solo para el mismo clero parroquial, sino para las autoridades eclesiásticas y reales. Las mejores rentas de las doctrinas y la falta de beneficios eclesiásticos para las nuevas generaciones, provocaban cada vez más enojo en el clero secular. Gracias a la información que sobre los ingresos de las parroquias se generó por el cobro del subsidio eclesiástico, los arzobispos confirmaron la mayor riqueza de las doctrinas, por lo cual dieron más sustento al reclamo histórico de la clerecía. Ante todo ello es más fácil entender a arzobispos como Lanciego, que sabían muy bien que con la secularización se ayudaría en mucho a dar beneficios y ocupación a numerosos clérigos. Este prelado se aprestó entonces a revivir la vieja aspiración del clero novohispano, sabedor de la buena disposición que Felipe V mostraba hacia los obispos y el clero secular, en contraste con su insistencia en reformar a las órdenes religiosas. Luego de una visita a su jurisdicción, cuando pudo corroborar la existencia de un gran sector de presbíteros y de clérigos sin oficio ni beneficio que había venido creciendo en las décadas anteriores y que, cada vez con mayor insistencia, demandaba un cambio en la posesión de las doctrinas, Lanciego decidió en 1721 enviar a su secretario a Roma para tratar varios asuntos sobre doctrinas, incluyendo una propuesta para quitar 60 de ellas a los religiosos. Los puntos que consultaron en Roma fueron: si la posesión de las doctrinas por los regulares aún tenía razón de ser; si los obispos debían conocer del desempeño de los frailes al frente de la administración espiritual, así como acerca del tránsito de los mismos de una a otra doctrina y de las cofradías en ellas asentadas.

Tales temas no eran nuevos, por supuesto. Lo realmente nuevo era que un obispo negociara directamente en Roma la salida de los regulares de las doctrinas indianas, pues como sabemos, los monarcas españoles tradicionalmente eran renuentes a permitir una intervención directa del papado en las Indias, y Felipe V no fue la ex-

cepción. Sin perder tiempo, los franciscanos acusaron al arzobispo Lanciego de vulnerar el real patronato, con lo cual pudieron detener en Madrid el intento de secularización. Aunque éste no prosperó por entonces, puso en la agenda real el asunto, sobre todo el argumento de que el rey podía en cualquier momento elegir entre frailes y clérigos al designar a los curas de cualquier parroquia del Nuevo Mundo. De esa forma, el asunto siguió discutiéndose en el Consejo de Indias como parte del proyecto de reforma general del clero regular en todos los dominios españoles. A fin de cuentas, la tendencia apuntaba a favorecer al clero secular, por depender en mayor medida del real patronato que el regular. Así la monarquía española estaría en mejores condiciones de obtener un mayor provecho de la iglesia indiana.

4. LAS ÓRDENES Y CONGREGACIONES RELIGIOSAS

En las últimas décadas del siglo XVII y las primeras del XVIII las provincias de religiosos habían consolidado sus vínculos con las sociedades locales y vivían una de sus etapas más prósperas, ya que todos sus conventos urbanos poseían rentas y algunos de ellos, haciendas y trapiches. Esta prosperidad se debió a que las familias de los sectores más acomodados enriquecieron los conventos y colegios urbanos con sus limosnas. Además, el ingreso de varios de sus hijos en ellos facilitaba a esas élites el acceso a una importante red de relaciones. Sin embargo esa misma situación y los intensos contactos que los religiosos tenían con la población suscitaron una serie de comportamientos que los miembros más reformados de las órdenes calificaron de relajación.

LAS ÓRDENES MENDICANTES

En los claustros de los conventos urbanos, habitados por decenas de frailes, se daban cita hombres de todos los grupos sociales para tratar los más diversos asuntos: pordioseros que acudían a la portería a recibir su comida cotidiana; tamemes indios y recuas de mu-

las con bultos procedentes de toda la provincia, sirvientes portando mensajes para los frailes, comerciantes y funcionarios que acudían a cerrar tratos o a solicitar favores. Solo a las mujeres les estaba vedada la entrada a estos conventos. Por otro lado, numerosos sirvientes y algunos esclavos se encargaban de las arduas labores de estas dependencias, a veces ayudados por dos o tres hermanos donados (indios o mestizos entregados por sus padres al convento en la niñez), y que trabajaban bajo las órdenes de varios frailes legos.

Además, al no tener voto de clausura, a los religiosos se les veía por toda la ciudad. Algunos eran asiduos visitantes de los locutorios de los conventos de religiosas; otros asistían a tertulias familiares, acudían a entretenimientos públicos, corrales de comedias, fiestas, banquetes y paseos al aire libre. Incluso hubo religiosos que no se privaban de los placeres clandestinos de la vida nocturna, vestidos con capas y sombreros como los seglares. El virrey Duque de Alburquerque amenazó con castigar a los clérigos y frailes que usaran armas, anduvieran fuera de sus conventos después de las diez de la noche y frecuentaran casas de juego. Por lo demás, tales faltas eran propiciadas por el excesivo número de frailes en las casas urbanas de los mendicantes, por el abundante tiempo libre que tenían y por los vínculos familiares y amistosos que los llevaban a pasar muchas horas fuera de los muros conventuales.

El proceso de relajación llevó a reiterar la necesidad de reforma de algunas órdenes religiosas y con ello el tema de la vida retirada regresó al centro de la discusión. Entre los franciscanos se fundaron algunas casas de "recolección", espacios donde los religiosos no podían ejercer administración eclesiástica alguna y donde solo debían vivir de limosnas. Esto fue posible en la provincia del Santo Evangelio de México, gracias a que habían quedado sin uso algunas casas de las doctrinas que fueron secularizadas por el obispo Palafox en la región poblana. En la de San Pedro y San Pablo de Michoacán las casas "recoletas" se instalaron en conventos poco prósperos como el de San Miguel el Grande. Entre los agustinos se retomó la idea de los eremitorios y se fundó uno de ellos como casa de "recolección" en el importante santuario de Chalma. Los dominicos tuvieron una casa de este tipo en su provincia de San Hipólito de Oaxaca y lo

situaron en el primer edificio, casi en ruinas, con que contó la orden en la ciudad de Antequera. Estos lugares de retiro se fundaron para dar espacios a aquellos que consideraban que la vida de oración y de retiro había sufrido un serio deterioro con la labor doctrinal en las "parroquias". Entre los carmelitas esa función de retiro y oración la tuvo el Santo Desierto, aunque su fundación original en las colinas de Cuajimalpa fue abandonada a principios del siglo XVIII por otra más retirada de la capital, cerca del poblado de Tenancingo.

Además de estos movimientos de reforma, otra de las consecuencias a que la americanización de las órdenes dio lugar fue que los miembros nacidos en México, por su elevado número, controlaran la elección de autoridades y los cargos principales, haciendo difícil cumplir con las leyes de la alternativa. En un principio, esto provocó una fuerte oposición por parte de los escasos elementos peninsulares, que eran desplazados de dichos cargos. Por lo tanto, buscaron aumentar su número en algunas provincias adscribiendo religiosos que fueran de paso a las misiones de Filipinas o del Norte para así reforzar su facción. En algunas ocasiones las pugnas entre facciones fueron motivo de disturbios. Los carmelitas, que recibieron el régimen de la alternativa muy tardíamente (1662), vivieron una de las más violentas situaciones registradas. Su convento de México, reducto de peninsulares, fue asediado. Sus moradores fueron apresados y vejados por un grupo armado de frailes criollos del colegio de San Ángel. De hecho, muchos de esos peninsulares vivían en México desde pequeños y habían profesado en los conventos de la provincia, por lo que la lucha reflejaba más las pugnas políticas entre grupos opuestos, que un sentimiento de identidad o de procedencia. También tardíamente (1677) se instauró la alternativa en la provincia franciscana de San José de Yucatán, y en ella se dieron igualmente fuertes enfrentamientos de facciones, llegando a elegirse dos provinciales simultáneos en 1714. La intervención del gobernador y la presencia de religiosos con fuertes vínculos sociales en ambos bandos, hizo que el conflicto tuviera alcances políticos que afectaron a toda la región yucateca.

De hecho esto sucedía en la mayoría de las órdenes, por lo que a fines del siglo XVII en ninguna de las provincias mendicantes la

oposición entre criollos y peninsulares fue ya tan tajante. Cuando había dos grupos en pugna, en ambos militaban individuos de las dos procedencias. Además, siempre existía la posibilidad de comprar a algún peninsular para la causa criolla a cambio de cargos, por lo que muy a menudo la legalidad fue manipulada en beneficio de esta facción. Por todo ello debemos pensar que la oposición entre las dos "naciones", sobre todo desde fines de siglo, se manejó más en el plano del discurso político como un mecanismo de consolidación de la conciencia criolla, que como una pugna real.

Sin embargo, los conflictos entre facciones siguieron siendo una constante en las provincias de religiosos y los capítulos provinciales se volvieron uno de sus escenarios más controvertidos. Esto se veía aún más claramente cuando la reyerta era provocada por dos facciones criollas en pugna por el control político y por los beneficios económicos de las provincias. Debemos recordar que en esas asambleas se distribuían los puestos claves como el de provincial, definidores y cabezas de los conventos (priores, guardianes o comendadores). Por ello, no era extraño que algunas de esas asambleas terminaran con la intervención de las autoridades a causa de la violencia con que se desarrollaban y que no fueran raros los capítulos cismáticos que elegían autoridades simultáneas a aquellas oficialmente nombradas.

Pero los capítulos provinciales no eran solo espacios de conflicto, también se podía llevar a cabo en ellos la manipulación de los votos a favor de un sector de la provincia, respetando la legalidad. No era poco común que tales reuniones estuvieran amañadas y que el soborno, el pactismo, la venta de cargos, la compra de votos, el nepotismo, el clientelismo y el tráfico de influencias intervinieran en las elecciones; en ellas se entremetía a menudo la mano de los funcionarios, a pesar de la prohibición explícita de que ningún fraile recurriera a personas externas a las órdenes para obtener puestos, prelacías o dignidades en ellas. Esto era especialmente factible en las provincias que tenían conventos en pueblos de indios, lo cual multiplicaba el número de votos y la posibilidad de manipulación de los votantes. Esas casas mendicantes seguían funcionando como en el siglo XVI, con un escaso número de frailes (cinco a lo sumo), con propiedades reducidas y çon la obligación de atender varias villas

dispersas (visitas) que dependían de la cabecera; pero ellos también aportaban rentas a los priores y limosnas a los guardianes y en las órdenes primitivas tenían un papel muy importante aun en los capítulos provinciales. Esto provocó que desde 1686 el rey comenzara a exigir que solo aquellas casas con un número mínimo de ocho religiosos pudieran tener derecho a voto en los capítulos y los demás privilegios de un convento.

La manipulación de las votaciones hizo que, a lo menos en dos de esas provincias mendicantes, la de Santiago de los dominicos y la del Nombre de Jesús de los agustinos, se produjera el fenómeno del "monarca". Este nombre se daba a un fraile criollo con gran poder y riqueza, que ocupaba durante dos o tres trienios el provincialato y que elegía a su antojo a los provinciales que lo sucederían (y a las demás autoridades) por medio de la manipulación y compra de los votos en los capítulos que se hacía a cambio de los cargos priorales. Lo que se disputaba entonces en tales asambleas eran las rentas que tales cargos producían, las cuales eran disfrutadas por los priores en forma personal con bastante liberalidad. A cambio del disfrute de ellas, los priores debían entregar una contribución a su protector.

Los "monarcas" agustinos y dominicos, hombres destacados en el ámbito social de Nueva España, eran predicadores eminentes, catedráticos universitarios y calificadores del Santo Oficio; pertenecían a importantes familias criollas y tenían amigos o parientes entre los altos burócratas del virreinato. Un elemento importante que sostenía su posición era el manejo de grandes sumas de dinero de diversas procedencias: préstamos a cargo de los conventos y de los ornamentos de las sacristías; adjudicación de una parte de la limosna para vino y aceite con que la real hacienda dotaba a la provincia; apropiación de los expolios, o bienes que dejaban los frailes al morir, así como de importantes porciones de las rentas que sustentaban sus casas matrices de la ciudad de México; y, sobre todo, la venta de una parte considerable de los cargos priorales, (reflejo de una práctica común en la sociedad civil) y la percepción de una buena tajada de las contribuciones que los priores, procuradores y administradores daban cuando se realizaban las visitas provinciales. Con esa plata, además de sostener el tren de vida cortesano que llevaban, hacían

regalos y sobornos para conseguir el favor de los poderosos, enviaban procuradores a España y pagaban los gastos que exigían las gestiones ante las cortes de Madrid y Roma y ante el generalato de la orden.

El fenómeno de los "monarcas" agustinos y dominicos fue una de las pocas instancias de poder que tuvieron los criollos novohispanos. En él se observa, además, la penetración del sistema patrimonialista (en el que el cargo público es considerado como un bien transferible) en el estado eclesiástico y la injerencia de las redes clientelares en los ámbitos donde se ejerce el poder. El señor recompensaba con favores, dádivas y protección los servicios prestados, el voto favorable emitido en un capítulo, el formar parte del séquito que celebraba desde los triunfos del señor hasta sus bromas. El "monarca" tenía control sobre las personas, pero también sobre los bienes de los conventos, cuyo manejo le daba sus posibilidades de dominio; a través de los capítulos provinciales y de las prebendas que en ellos se obtenían, se hacían factibles las exenciones y las preeminencias.

En la provincia dominica de Santiago, la situación de monopolio que ejercieron los provinciales desde la ciudad de México, con la exclusión de otros conventos importantes como el de Puebla, propició el único caso de fragmentación provincial, la de los dominicos de San Miguel y los Santos Ángeles de Puebla, provincia erigida en 1656. Las provincias madres de los agustinos y los dominicos presentaban varias condiciones que propiciaron que un grupo dominara los capítulos provinciales y con ello la distribución de los numerosos prioratos y vicarías indígenas entre sus allegados y el aprovechamiento de sus rentas: ambas tenían una mayoría criolla entre sus miembros, un convento y un colegio teológico (ambos superpoblados y ricos) en la capital y fuertes vínculos con la corte virreinal, con cuyo apoyo contaban para afianzar el poder de su sector privilegiado. Las otras provincias de estas órdenes no reunían estas características, aunque el control de los recursos que les daban las parroquias indígenas propició el reparto de éstas entre una élite de frailes poderosos, como ocurrió entre los dominicos de Oaxaca y los franciscanos de Yucatán. Con todo, en las provincias de esta última orden, que estaban supeditadas a la supervisión de sus comisarios generales, los problemas de ese tipo se dieron en menor grado. Tampoco tuvieron problemas

de este género ni los mercedarios ni los carmelitas, pues poseían un número reducido de conventos, y por lo tanto de votantes.

Junto con las alternativas, dos conflictos más afectaron a los mendicantes, ambos con el episcopado, por lo que serán vistos en otro apartado. El primero se dio por la pretensión de someter a los frailes a la obediencia de los obispos y convertir, a la larga, las antiguas doctrinas regulares en parroquias seculares. El segundo, relacionado con el cobro de diezmos sobre las haciendas de los religiosos por parte de las catedrales. En ambos casos las órdenes se unieron y enviaron procuradores a la península ibérica. En el primer problema los que encabezaron la oposición fueron los franciscanos; en el segundo la dirigieron los más afectados, los jesuitas, aunque también estuvo implicado el resto de las órdenes, con excepción de los frailes menores que casi no tenían propiedades que diezmaran.

Estos problemas no solo afectaron el régimen interno de las órdenes, sino que provocaron una fuerte reacción que afianzó sus identidades corporativas, lo que se reflejó en las crónicas religiosas. Por esta razón, el proceso de consolidación de las provincias mendicantes dio lugar a una extraordinaria actividad en la producción historiográfica. En esos textos se repetía el tema de la Edad Dorada con las vidas prodigiosas de sus fundadores, la creación de pueblos, hospitales, escuelas y obras públicas realizadas por sus miembros, la descripción de sus conventos, los tesoros y obras de arte que albergaban sus templos y, en ocasiones, las rentas y propiedades que poseían, además de la trascripción literal de documentos, bulas y probanzas. A menudo también se incluían las alusiones a los conflictos internos o externos de las provincias desde la segunda mitad del siglo XVI. Las crónicas provinciales se volvieron importantes instrumentos de cohesión institucional, lo que explica que en todas las provincias religiosas existiera el cargo oficial de cronista. Éste fue a menudo ocupado por personas no solo con una gran cultura, sino además con una experiencia profunda en el desempeño de funciones directivas en sus provincias. Algunos ejemplos de estos cronistas fueron el dominico fray Francisco de Burgoa en Oaxaca, los franciscanos fray Alonso de la Rea en Michoacán y fray Diego López de Cogolludo en Yucatán, así como el agustino fray Diego de Basalenque, también en Michoacán.

Las provincias tenían para entonces una fuerte presencia en la sociedad novohispana que se manifestaba en un ostentoso aparato de representación, sobre todo en las ciudades de españoles. Su presencia era indispensable en todas las fiestas públicas y en las procesiones. Sus soberbios conventos y templos se contaban entre los edificios más sobresalientes del ámbito urbano. Sus iglesias estaban llenas de retablos dorados y sus claustros, tapizados de lienzos que describían la vida de los santos fundadores. Por otro lado, muchos frailes se destacaron por sus actividades en la vida política y cultural de Nueva España. Los hubo catedráticos en la universidad, confesores de las autoridades virreinales, calificadores y consultores del Tribunal del Santo Oficio, oradores de la corte e incluso obispos y arzobispos. Además, la mayor parte de los más notables escritores de obras teológicas, doctrinales, místicas, históricas, hagiográficas, lingüísticas y científicas pertenecieron a las órdenes mendicantes. En esta etapa las órdenes llegaron a su máximo número de religiosos. Para 1700 los franciscanos rebasaban los 1,300 individuos, los dominicos eran alrededor de 900 y los agustinos estaban cerca del millar. En la orden de los carmelitas profesaron a lo largo del siglo XVII cerca de 500 religiosos y un número semejante debió tener la de los mercedarios.

Las órdenes hospitalarias

A lo largo del periodo que transcurre entre 1640 y 1750 la orden de San Juan de Dios recibió en administración más de treinta hospitales en los territorios de Nueva España, la capitanía general de Guatemala y las islas Filipinas. Algunos de ellos, como el hospital de leprosos de San Lázaro de la ciudad de México (1721), habían sido fundados desde el siglo XVI pero se hallaban abandonados cuando los juaninos los tomaron; otros, como el de leprosos de Guatemala (1640) fueron creados directamente por la orden. Otra característica de este periodo fueron las fundaciones en poblados de segundo orden, pues en la mayoría de las capitales provinciales los juaninos ya administraban los hospitales para 1700. Así sucedió en Valladolid de Yucatán, Campeche, Tezcoco, San Juan del Río, Aguascalientes, Pátzcuaro,

Toluca, Tehuacán, Atlixco y Pachuca, entre otros lugares. Además de algunas haciendas y rentas de casas, esos hospitales se sostenían sobre todo de las limosnas que los frailes obtenían, tanto en sus templos por parte de los particulares y las cofradías que funcionaban en ellos, como recorriendo las calles solicitando ayuda para sus enfermos. También se obtenían limosnas mediante la participación de los frailes en entierros, el ofrecimiento de responsos, oraciones y misas por los difuntos y gracias a la venta de medicamentos en sus boticas.

Aunque siempre fueron bien aceptados en los lugares donde se asentaron y recibieron el apoyo de los obispos y demás autoridades, en Puebla los juaninos tuvieron algunos problemas con el obispo Palafox. Éste se quejaba de que en la casa adjunta a su hospital (fundado en 1629) los frailes comenzaban a recibir novicios y a tener estudios de artes y teología, funciones que solo le estaban permitidas a la casa matriz de la orden, ubicada en la ciudad de México. El obispo señalaba que incluso tenían predicadores y lectores, lo cual los desviaba de su función hospitalaria original. Sin duda la entrada a la orden de algunos individuos criollos preparados y con estudios de artes, medicina y teología había introducido tales "desviaciones", además de que numerosos frailes juaninos estaban recibiendo las órdenes sacerdotales.

A diferencia de los juaninos, los hermanos de la Caridad o de San Hipólito no tuvieron una expansión tan exitosa. El instituto continuó ejerciendo su labor en los hospitales fundados a lo largo de la ruta comercial que comunicaba el Atlántico con el Pacífico (Veracruz, Jalapa, Perote, Puebla, Oaxtepec, Acapulco) y agregó algunas fundaciones más en Querétaro, Oaxaca, Córdoba y Guatemala, además de hacerse cargo de la administración del hospital del Espíritu Santo en la capital. Por otro lado, al hospicio de San Hipólito, que funcionaba en la ciudad de México, llegaban enfermos mentales procedentes de todo el territorio novohispano, siendo el único en su género, por lo que recibió ayuda de varios mercaderes benefactores. Hasta que en 1699 un nuevo hospital para mujeres dementes, erigido por la congregación del Divino Salvador, adjunta a los jesuitas, descargó en algo el cuidado de ese tipo de enfermos. A pesar de que a mediados del siglo XVI Bernardino Álvarez había formulado

reglas para los hermanos de la Caridad, y de que varios pontífices les habían concedido los privilegios que gozaban otras instituciones hospitalarias, como los juaninos, la congregación de San Hipólito no fue aprobada como orden religiosa (con los votos monacales y bajo la regla de san Agustín) sino hasta 1700. No obstante este logro, las primeras décadas del siglo XVIII fueron para los hermanos de la Caridad muy azarosas, ya que se les acusó de malversación de fondos en varios hospitales que administraban; de vender medicinas destinadas a los enfermos y de otros escándalos que involucraban mujeres, juegos y borracheras. En 1743 el papa encargó al arzobispo de México Juan Antonio Vizarrón que se hiciera cargo de su reforma, para lo cual comenzó por editar sus reglas.

Cuando la presencia de los hospitalarios de San Juan de Dios y de la Caridad se había consolidado en muchas de las ciudades y villas del territorio, llegó a la capital del virreinato la orden hospitalaria de los betlemitas. Este instituto había sido fundado en la ciudad de Santiago de Guatemala por el seglar peninsular José de Betancourt y llegó a México en 1675, promovida por el recién llegado arzobispo fray Payo Enríquez de Rivera. Este agustino, que había sido prelado de aquella sede, también fue allá uno de sus principales impulsores. Los betlemitas abrieron un noviciado y casa de estudios en su convento cabecera de la ciudad capital, y en él también funcionó, anexa al hospital, una escuela de primeras letras. Originalmente el instituto tuvo el carácter de congregación, como los hermanos de la Caridad, pero en 1687, con el apoyo del arzobispo, el papado le dio el carácter de orden religiosa y la puso bajo la regla de San Agustín. En 1696, la Corona española puso a todos los hospitales de la orden bajo su protección, limitó a sus miembros para recibir la ordenación sacerdotal y les prohibió poseer bienes raíces y rentas, aunque se comprometió a sostenerlos con limosnas. Sin embargo, las dificultades para sostenerlos obligaron al rey a concederles el permiso de poseer rentas y bienes, quedando el patronato real como un mero título honorífico. La provincia de Nuestra Señora de Betlem solo tuvo diez hospitales en todo el territorio, de los cuales el de la capital se dedicó exclusivamente al cuidado de convalecientes y el resto a todos los demás enfermos.

Un caso particular en la actividad hospitalaria fue el del instituto de San Antonio Abad, una congregación fundada en 1095 dedicada a cuidar a los enfermos del llamado "fuego sacro". Esta orden, adscrita también a la regla de San Agustín, solo tuvo en México una fundación en la capital, un pequeño hospital abierto con religiosos procedentes de Burgos que llegaron a México en 1628. Sin embargo, aunque había varios enfermos aquejados por ese mal (muy semejante a la lepra), no se puso la primera piedra de su hospital sino hasta 1687, aunque su templo ya funcionaba para entonces. Se ubicaba a las afueras de la ciudad, sobre la calzada que comunicaba la isla con Iztapalapa. Esta única casa en el territorio dependió siempre de la provincia española de la orden.

También con una finalidad hospitalaria llegaron en 1602 los primeros benedictinos, recibidos por la cofradía de Nuestra Señora de Monserrat, que financiaba un hospital que se encontraba en el pueblo de Santa Fe, en Cuajimalpa. Pero los monjes no quisieron tener cuidado hospitalario y solo fundaron un priorato en la ciudad de México, cuyo superior era nombrado desde España. En el pequeño monasterio los benedictinos trabajaban en su huerta, copiaban manuscritos, atendían una botica que daba medicamentos a los pobres y en su portería regalaban comida y ropa a los necesitados. En su iglesia anexa, que les permitía hacerse de algunas limosnas, se veneraba una imagen de Nuestra Señora de Monserrat, bajo cuya advocación estaba el monasterio habitado normalmente por seis monjes españoles.

Los jesuitas

A lo largo de siglo XVII y las primeras décadas del XVIII, en los poblados cercanos a las grandes ciudades o en aquellos que se encontraban en caminos muy transitados comenzaron a imponerse los patrones religiosos del mundo urbano sobre el rural. Parte importante en esa homogeneización la tuvieron las llamadas "misiones cuaresmales", nacidas a causa de la deficiente administración que recibían los pueblos de indios, las haciendas, los obrajes y en

general todo el ámbito rural. Los obispos permitieron que los jesuitas ayudaran a los curas párrocos durante ciertas épocas del año, como la cuaresma, en las que se requerían más sacerdotes para la predicación y la cura de almas. Esto lo hicieron también en el siglo XVIII los franciscanos de los colegios de Propaganda Fide, lo que constituyó una de sus actividades más comunes, según veremos. Una de las razones por las que estas misiones entre cristianos se intensificaron fue la proliferación de supersticiones y sobre todo la supervivencia de las idolatrías.

A esta labor de los jesuitas debemos agregar la instrucción de los cuadros eclesiásticos y la imposición de un modelo único de predicación. Un elevado número de sacerdotes del clero regular y secular, cuya formación se completaba en la universidad de la ciudad de México y en seminarios de las capitales episcopales, recibieron su primera instrucción en los colegios de la Compañía de Jesús. En otros (los llamados convictorios) como el de San Ildefonso de la capital, se acogió a clérigos como becarios y en ellos obtuvieron ayuda y dirección. Además, en ciudades importantes como México, Puebla o Guadalajara, en sus colegios se impartieron también cursos de teología. La pedagogía jesuítica, bajo la cual estaban organizados sus institutos (la Ratio Studiorum) insistía sobre todo en la enseñanza de la gramática latina a partir de los autores clásicos y de la retórica con ejercicios de oratoria. Junto con novedosas actividades como el teatro estudiantil, los concursos y la promoción de competencias y premios, la educación jesuítica insistía también en la educación moral y en el fomento de las devociones marianas entre sus estudiantes.

Además de la educación impartida en los más de veinte colegios que administraban en el siglo XVIII, los jesuitas desarrollaron otras muchas actividades en las ciudades del virreinato donde estaban asentados. Por lo que hace a los grupos dominantes, los jesuitas ejercían la dirección espiritual de numerosas monjas y seglares, entre quienes se contaban algunos virreyes y altos funcionarios; también organizaban congregaciones que se hacían cargo de hospitales y obras de beneficencia y promovían la devoción a varias imágenes marianas (como la de Loreto o la de Guadalupe). Asimismo, predi-

caban sermones en varias iglesias (su casa Profesa era un colegio básicamente creado para preparar predicadores) y organizaban ejercicios espirituales en algunas de sus casas (como el colegio de San Andrés en la capital del virreinato). En lo tocante a la población marginal, los de la Compañía llevaban a cabo visitas a hospitales, cárceles y recogimientos, organizaban autos sacramentales en las fiestas (los cuales eran actuados por los alumnos de sus colegios) y predicaban sermones en la calle durante las "llamadas nocturnas". Esta actividad era organizada por los congregantes, quienes despertaban a la población con cajas de guerra y cornetas, generalmente después de alguna catástrofe (terremotos, inundaciones o epidemias), para que escucharan un sermón edificante sobre la condenación eterna predicado por un jesuita.

Los miembros de la Compañía también tuvieron una especial dedicación a escribir y publicar numerosos textos, desde aquellos de carácter devocional o edificante, como las novenas o las cartillas de monjas, hasta los dirigidos a sus estudiantes (textos filosóficos, emblemáticos o antologías de autores clásicos). Los jesuitas novohispanos también publicaron sermones, una crónica de su provincia (escrita por Francisco de Florencia), escritos hagiográficos (llamados cartas edificantes o Vidas) acerca de los miembros más destacados de la Compañía o de mujeres seglares o monjas que estaban bajo su dirección espiritual. Como veremos, también difundieron tratados sobre las apariciones milagrosas de imágenes novohispanas. Por último, un aspecto importante del aparato publicitario jesuita se centró en la difusión de su actividad misionera, tema que veremos en otro apartado.

Dado que una parte fundamental de su organización estaba basada en la información, todos los años las provincias de la Compañía estaban obligadas a enviar informes anuales (cartas anuas) sobre la situación de la provincia o cartas trienales (con datos económicos y demográficos), así como informes secretos sobre asuntos delicados. De este modo la espiritualidad de la orden, fincada en la obediencia, la represión de los sentidos y el ascetismo mesurado, se impuso a todos sus miembros por medio de una extendida actividad informativa.

La Congregación del Oratorio de San Felipe Neri

En 1575 el papa Gregorio XII autorizó la erección del Oratorio de Roma a petición de Felipe Neri. El nuevo instituto estaba formado por sacerdotes y laicos reunidos en una comunidad destinada a la instrucción de la juventud, la predicación, el estudio y la oración e iba dirigido tanto a la elevación moral del sacerdocio como a la edificación de los fieles. El fundador estipuló que quienes entrasen en la Congregación no quedasen ligados por ningún voto y tampoco que las casas de varias ciudades se uniesen para formar un solo cuerpo, como en las órdenes regulares, sino que todas se gobernasen separadamente con total independencia unas de otras. A partir de los lineamientos del fundador, en 1612 se autorizó la regla que organizaba las actividades de los congregantes cuyo instituto ya se había extendido por Italia, Francia y España.

En 1651 se fundo en Puebla la primera asociación de sacerdotes seculares que se propuso vivir bajo la advocación de san Felipe Neri con el nombre de "Concordia de Caridad Eclesiástica". Pero no fue sino hasta 1559 en la ciudad de México, que el bachiller criollo Antonio Calderón Benavides iniciaba con otros 33 sacerdotes la verdadera fundación oratoriana de Nueva España bajo el nombre de "Pía Unión de San Felipe Neri". Con el tiempo se fundaron asociaciones de este tipo en varias de las principales ciudades del virreinato: Oaxaca (1661), Puebla (1676), Guadalajara (1679); San Miguel el Grande (1712), Orizaba (1725) y Querétaro (1763).

En sus orígenes los oratorianos novohispanos no vivían en comunidad, se reunían una vez a la semana para asistir a pláticas espirituales, podían pertenecer a otras asociaciones y no desarrollaban una actividad conjunta hacia los seglares. El organismo estaba presidido por un prefecto y cuatro consultores. Pero en la ciudad de México, a partir de un hospicio para sacerdotes ancianos, algunos de los oratorianos comenzaron a vivir en comunidad bajo un rector. Sin embargo, para ser reconocidos por la congregación romana necesitaban recibir el permiso del obispo local, tener al menos 12 clérigos viviendo en una casa y contar con una iglesia u oratorio. Frente a esta exigencia se crearon dos bandos, uno que no estaba de acuerdo con

la obligatoriedad de la vida comunitaria y preferían seguir como antes, y el otro, encabezado por el padre Juan de Pedroza, que ya vivía en una pequeña comunidad, y que pretendía imponer este tipo de vida a todos los oratorianos. Esta segunda facción fue la que triunfó, en 1687 había terminado su templo y recibía el apoyo del arzobispo Francisco de Aguiar y Seijas y en 1697 conseguía la bula papal de fundación oficial de la congregación, la que fue ratificada por la Corona en 1702. Desde entonces se dejaba de llamar Pía Unión, se cambiaba el nombre de su cabeza de prefecto a prepósito y los cuatro consultores serían llamados diputados. A pesar del triunfo, a principios del siglo XVIII las dos tendencias que dividían a los oratorianos estaban aún en una pugna latente, por lo que se creó el Oratorio parvo o externo, una rama formada por seglares y sacerdotes que trabajaban junto con los padres de la Congregación pero sin vivir en la comunidad.

Para esta época los oratorianos se diferenciaban de los otros institutos religiosos pues no formaban provincia ni hacían votos perpetuos. Con todo, se parecían bastante a los jesuitas en cuanto a sus actividades de predicación, aunque a diferencia de ellos si tenían vida comunitaria. En todo lo demás constituían una verdadera corporación, con sus fiestas, templos y emblemas y hasta con su propia crónica. En efecto, en 1736 salió a la luz en la ciudad de México el libro Memorias históricas de la Congregación del Oratorio, bajo los auspicios del arzobispo y virrey Juan Antonio de Vizarrón, a quien la obra estaba dedicada. Su autor, Julián Gutiérrez Dávila, quiso reunir en esta obra una miscelánea biográfica de cuantos sacerdotes tuvieron que ver con los orígenes de la congregación de san Felipe Neri en la capital, sea como miembros activos, sea como mecenas.

Desde el siglo XVII los oratorianos de la capital se hicieron cargo de dos importantes actividades: la organización de la archicofradía de la Doctrina Cristiana y la administración del recogimiento de Belén. La primera fue fundada en 1677 bajo los auspicios del prefecto del Oratorio Alonso Alberto de Velasco y se hacía cargo de la predicación de la doctrina en el templo de San Felipe. Del recogimiento de Belén, fundado por Domingo Pérez Barcia en 1683, se hablará en otro apartado.

Cuadro VIII
Colegios jesuitas fundados entre 1640 y 1750

Colegio - ciudad	Estudios	Fundación
Ciudad Real. Chiapas	Gramática	1683
Parral	Primeras letras	1685
Guadalajara. (San Juan Bautista)	Artes, Teología. Y existía Santo Tomás de Gramática	1696
Campeche	Gramática	1716
Chihuahua	Primeras letras	1719
Celaya	Primeras letras	1724
Guanajuato	Artes	1744
León	Artes	1745

Las misiones en las fronteras

Alrededor del año 1700, Nueva España era un territorio con un centro urbanizado y cristianizado y una periferia fronteriza que se encontraba en proceso de pacificación y poblamiento. A partir de las primeras décadas del siglo XVII, el Bajío dejaba de ser frontera y en las regiones situadas al norte de Zacatecas y de San Luís Potosí, la minería y la ganadería seguían atrayendo población desde el centro, lo que ocasionaba serios conflictos con los indios nativos. Por otro lado, la necesidad de cristianizarlos convirtió a los misioneros en uno de los principales instrumentos del poblamiento en el norte del territorio y ese papel lo conservaron hasta muy avanzado el siglo XVIII. En sus misiones, un reducido número de religiosos atendía a un elevado contingente de indios concentrados en poblados que se habían configurado para su cristianización. Sin embargo, como en otras áreas de América, los abusos de los pobladores y la ruptura religiosa y social que implicó la introducción del cristianismo provocaron continuas rebeliones indígenas que destruyeron misiones y poblados, matando a los misioneros. Tales levantamientos fueron sofocados por milicias formadas por españoles, indígenas y mestizos. Durante esas rebeliones, y después de ellas, muchos indios bautizados huían de las mi-

siones para integrarse a aquellos que no habían aceptado el dominio español. Las misiones se enfrentaron así también a los ataques de esos grupos de indios "apóstatas" y "paganos" que habitaban una zona fronteriza sumamente móvil, tanto en los límites territoriales como en la definición de lo que significaba el ser cristiano.

La mayor parte de esas misiones norteñas, al no tener núcleos de población anterior sobre los cuales asentarse, habían sido creadas trasladando grupos de indios cristianos y sedentarios del centro. Con ellos se echaban a andar las empresas agrícolas y ganaderas y gracias al atractivo de tener alimentos todo el año y de los regalos que les hacían, los nómadas comenzaron a acercarse a esos poblados y a recibir las enseñanzas cristianas. Para fomentar su continuidad, la Corona concedió a las misiones norteñas la exención del pago de tributos y a los misioneros de ellas el doble de salario (200 pesos y cien fanegas de maíz al año) del que recibían los frailes doctrineros del centro.

Aunque estas características generales de las misiones se dieron en todo el norte, existieron, sin embargo, peculiaridades dadas tanto por el nivel de integración cultural de los pueblos indígenas que las recibieron, como por la manera de concebir la misión que tuvieron las dos órdenes religiosas que las llevaron a cabo: franciscanos y jesuitas.

Los primeros religiosos que empezaron a misionar en las tierras inhóspitas norteñas fueron los franciscanos, quienes habían fundado misiones en Nueva Galicia, alrededor del lago de Chapala, desde la primera mitad del siglo XVI. Después de una larga guerra de guerrillas contra los chichimecas (1550-1590) que atacaban las caravanas portadoras de bastimentos hacia las minas de Zacatecas, el virrey marqués de Villamanrique y un capitán mestizo, Miguel Caldera, habían logrado pacificar la zona haciendo pactos con los diferentes grupos y regalándoles ropa y comida a cambio de que no atacaran las caravanas. Una vez conseguida la paz alrededor de 1590, los franciscanos comenzaron a fundar misiones con indios tlaxcaltecas y para atraer a los nómadas utilizaron regalos y la promesa de eximirlos del pago de tributos si se sometían. Muchos de estos indígenas, sujetos a las variaciones estacionales, con grandes necesidades en ciertas épocas del año, sobre todo en invierno, se acercaban a las misiones que les daban un sustento fácil y con el tiempo comenzaron a congregar-

se alrededor de ellas. Después de los misioneros llegaron los ganaderos, los mineros, los agricultores blancos y mestizos y afianzaron la colonización de lo que se conocería como el Bajío.

La conquista de la llamada "Gran Chichimeca", en la segunda mitad del siglo XVI, estableció una serie de patrones de poblamiento que serían utilizados en adelante entre las tribus norteñas. Las minas de plata, los extensos pastizales para el ganado mayor, los intereses de gobernadores y capitanes y la labor misionera habían sido los principales promotores del poblamiento y lo seguirían siendo en adelante. El siguiente emplazamiento misionero franciscano se dio en el Nuevo México, tierra donde se esperaba encontrar las míticas ciudades de oro y plata de Cíbola y Quivira. En 1597, Juan de Oñate inició una conquista que duraría diez años por la oposición feroz de los indios pueblo. Una vez sometidos los nativos llegaron los franciscanos, pero las pugnas entre los pobladores, las escasas provisiones y la ausencia de metales (solo había minas de sal) impidieron una rápida consolidación del dominio español y provocaron la salida de muchos conquistadores. Las cosas cambiaron cuando se nombró como gobernador a Pedro de Peralta, quien fundó la villa de Santa Fe en 1610; sus 60 residentes españoles recibieron amplios privilegios y un control absoluto sobre los tributos y la mano de obra indígenas y sobre las tierras mejor irrigadas. Este control, al igual que en otras zonas del virreinato (como Yucatán), produjo pleitos con los franciscanos quienes, para afianzar su labor y fortalecer su presencia en el territorio, crearon la custodia de Nuevo México en 1617, la cual dependió de la provincia del Santo Evangelio.

Para fines de esa centuria las misiones franciscanas en las zonas norteñas funcionaban por medio de cajas de comunidad que manejaban frailes y caciques, pero sus logros eran poco evidentes como lo mostró una violenta rebelión que destruyó las iglesias alrededor de Santa Fe y dejó un saldo de veintiún misioneros muertos. Entre 1680 y 1696 el reino de Nuevo México fue controlado por los rebeldes. Una vez aplacada la revuelta, los franciscanos restablecieron la mayoría de las antiguas parroquias e incluso fundaron algunas nuevas. En 1706 una misión nació cerca del recién creado presidio de Alburquerque.

Los franciscanos fueron también quienes se encargaron de las áreas misionales en los reinos de Nueva Vizcaya, Nuevo León y

Coahuila. En 1602 fundaron un convento en la recién creada villa de Monterrey (1596) con el fin de poblar esa zona. Para reforzar las misiones de la orden franciscana en las regiones norteñas se crearon, como vimos, las provincias de San Francisco de Zacatecas en 1604 y Santiago de Jalisco en 1607. A partir de 1621 se fundó la custodia de Río Verde, dependiente de la provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán, para misionar en Tamaulipas a pesar de que en esa zona ya se había encargado desde el siglo XVI a la custodia de Tampico, que dependía de la provincia del Santo Evangelio.

Además de tener un personal misionero insuficiente, la mayor parte del territorio abierto a la misión franciscana no presentaba el atractivo de las minas de plata de otras regiones. A lo largo del siglo XVII, los frailes tuvieron que conformarse con tener sus conventos en lugares donde había un fuerte destacamento militar que los protegiera de los ataques de los nómadas. De hecho, la mayoría de sus intentos de penetración misionera fueron un fracaso a causa de las continuas agresiones de los indios. Además del nomadismo, otras causas de ese fracaso fueron las llamadas "congregas", expediciones militares que hacían los hacendados de Nuevo León y Coahuila para capturar esclavos. Ante tal violencia, los indios rechazaron todo intento de penetración, incluso la de los misioneros. Ésta fue la situación de la misión franciscana en el norte durante décadas: avances lentos y difíciles apoyados siempre en el auxilio de contingentes armados.

Esa misma situación se vivía en la frontera sur, donde las impenetrables selvas o las zonas montañosas del Petén hacían muy difícil el asentamiento misionero. Las provincias franciscanas de San José de Yucatán y del Dulce Nombre de Jesús de Guatemala obtuvieron escasos resultados al intentar penetrar en esa tierra de nadie que aún seguía siendo un territorio donde los mayas vivían en libertad. Además, a esa zona huían a menudo aquellos que escapaban de la explotación o que eran perseguidos por la justicia, por lo que se le conocía como "tierra de apóstatas". A la frustrada intención de crear la custodia de San Carlos de Campeche (que tuvo una existencia efímera entre 1671 y 1674) siguió una penetración militar a fines de la centuria que, sin embargo, solo dio a la provincia de San José de Yucatán una misión.

A partir de 1682, los franciscanos intentaron reorganizar sus misiones tanto en el norte como en el sureste con la creación de varios colegios llamados de Propaganda Fide. Con ellos se pretendía dar a los futuros misioneros los medios y conocimientos necesarios para reforzar las misiones franciscanas y llevarlas al aparente éxito que parecían obtener las empresas de los jesuitas en la Sierra Madre Occidental.

Los colegios franciscanos de Propaganda Fide

Alrededor de 1680 fray Antonio de Linaz, un franciscano peninsular adscrito a la provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán, recibió durante un viaje a España el encargo del ministro general de Indias de fundar un colegio de misioneros en Nueva España semejante a los dos que se acababan de crear en la Península. El nuevo colegio tendría independencia de los provinciales novohispanos, pero no del comisario general de los franciscanos. En 1682 el padre Linaz consiguió reunir a 23 religiosos españoles y con ellos fundó al año siguiente el primer colegio de Propaganda Fide con sede en el convento de la Santa Cruz de Querétaro. De él se desprenderían otros por todo el territorio novohispano: Cristo Crucificado de Guatemala (1700), Guadalupe de Zacatecas (1704) y San Fernando de México (1733). Ese mismo año los franciscanos descalzos fundaban el colegio de San Francisco de Pachuca, el cual mantuvo su dependencia de la provincia descalza hasta 1771. El personal de los colegios se integró con frailes españoles y criollos de las provincias novohispanas que voluntariamente se afiliaron, pero también recibió refuerzos provenientes de las provincias peninsulares. Además, los colegios recibían novicios, tenían hospederías y en algunos de ellos se daban clases de alguna lengua indígena así como de artes, filosofía y teología, lo cual los convertía en casas de retiro y formación. Todos los que ingresaban, ya estuvieran formados o no, debían pasar un año de prueba y se obligaban a permanecer al servicio de las misiones por lo menos diez años.

Cada colegio se gobernaba por medio de un padre guardián, de un cuerpo elegido llamado "discretorio" y de un grupo de visitadores. Todos ellos se encargaban de organizar las misiones a partir

de los capítulos guardianales. De ellos dependían los hospicios o residencias de misioneros en las "tierras de infieles" a los cuales se subordinaban varias doctrinas. Con el fin de conseguir misioneros, todos los colegios estaban representados por un comisario de misiones que se encargaba de alistar religiosos tanto en España como en América. El grupo seleccionado era dirigido por un presidente, quien supervisaba el traslado de los frailes hasta su colegio de destino y les conseguía los medios de subsistencia.

Aunque su función primordial sería la conversión de infieles, los misioneros de Propaganda Fide predicaban también "misiones populares" entre población cristiana. Al igual que antes hicieran los jesuitas, estos frailes recorrían ciudades, pueblos, obrajes, minas y haciendas situados en áreas urbanas y rurales donde los párrocos ejercían una insuficiente administración espiritual a causa de la extensión de los territorios parroquiales. En esos lugares predicaban y confesaban con el fin de reformar las costumbres y de extirpar las supersticiones. Estas misiones se llevaban a cabo durante la Cuaresma para que los fieles ganaran indulgencias y jubileos y terminaban con una procesión, en la que el predicador y sus penitentes recorrían las calles coronados de espinas, azotándose las espaldas y cargando pesadas cruces.

Ricos mineros y hacendados fueron benefactores de los colegios de Propaganda Fide (por ejemplo, el célebre conde de Regla, Pedro Romero de Terreros contribuyó para la fundación del de Pachuca) y varios obispos también les dispensaron su ayuda. Sin embargo, la más interesada en el fomento de estos institutos apostólicos era la propia Corona española, puesto que las misiones servían para consolidar pueblos y reforzar las fronteras, amenazadas por los continuos acosos e intromisiones de las potencias rivales, en particular de Francia e Inglaterra.

Uno de los más entusiastas frailes evangelizadores de esta época fue Antonio Margil de Jesús, fundador de los colegios de Guatemala y de Zacatecas. Con él los franciscanos penetraron en las selvas de Centroamérica, que seguían sin estar pobladas, a pesar de los intentos fallidos por parte de los dominicos de la región de la Verapaz, en Guatemala, a mediados del siglo XVI. Fray Antonio fue también quien inició las misiones en Texas, creadas con el apoyo del virrey

para detener el avance de los franceses desde Louisiana. Con todo, al igual que había pasado con las misiones organizadas por las provincias religiosas, las de los colegios apostólicos tampoco consiguieron muchos resultados. El colegio de Zacatecas tuvo que abandonar a mediados del siglo XVIII numerosas fundaciones en Texas y en Tamaulipas, pues la intención evangelizadora entre infieles no se estaba cumpliendo en ellas. Los frailes no pasaban de ser párrocos de los españoles y mestizos que vivían en los presidios y habían tenido muy pocos avances en la conversión de los indios. A pesar de los escasos resultados de las misiones norteñas, los colegios de San Fernando de México y de San Francisco de Pachuca iniciaron la evangelización de los chichimecas pames de la Sierra Gorda, una vez que esta zona fue conquistada militarmente por el general José de Escandón en 1735.

Por obra de los colegios de Propaganda Fide los franciscanos vivieron en este siglo una segunda "Edad Dorada" de la evangelización; sus fundaciones proliferaban y misioneros como fray Antonio Margil de Jesús o fray Junípero Serra recordaban a los heroicos padres de los relatos de los primeros años de la conquista espiritual del siglo XVI. Los cronistas de esos colegios, sobre todo fray Isidro Félix de Espinosa, fueron los forjadores de un discurso retórico optimista que fue utilizado como propaganda para conseguir fondos y ayudas. Así, a pesar de los escasos resultados reales que se estaban obteniendo, los colegios generaron una abundante producción historiográfica e iconográfica que hacía aparecer las misiones y a los misioneros como los forjadores de una próspera y gloriosa nueva cristiandad.

Las misiones de la Compañía de Jesús

Además de las dificultades que presentaba el nomadismo, no cabe duda de que el poco éxito de la evangelización franciscana se debió también a que sus esfuerzos estaban fragmentados en una multiplicidad de jurisdicciones: dos provincias, tres custodias y cuatro colegios apostólicos enviaban a sus misioneros a las diversas misiones norteñas sin tener entre sí ningún tipo de acuerdo. Algo muy diferente pasó con la misión jesuítica, organizada a partir de siete rectorados

que administraban 117 misiones en 1750 y cuyos recursos eran controlados por medio de una procuraduría general. Un visitador de misiones realizaba viajes de inspección a los diferentes pueblos, tanto a los de cabecera como a las visitas.

En 1589, Rodrigo del Río de la Loza, gobernador de Nueva Vizcaya, terrateniente y minero, invitó a los jesuitas a misionar en Sinaloa con el fin de poblar ese territorio y de ampliar su zona de influencia. Teniendo como base de operaciones el fuerte militar de San Felipe y Santiago (hoy municipio de Sinaloa) los jesuitas iniciaron la penetración pacífica entre los indios de la región. En 1591 el padre Gonzalo de Tapia fundó la primera misión de su orden entre los ocoronis, zuaques y tehuecos; dos años después se construyeron las de los acaxees y xiximes y en 1596 se inició la de los tepehuanos. Estos primeros intentos misioneros de los jesuitas fueron, sin embargo, muy poco exitosos. Los sacerdotes hacían visitas a las aldeas donde vivían los indios, pero los asentamientos eran inestables. El asesinato del padre Tapia en 1594, a manos de unos indios rebeldes, mostró la necesidad de crear un nuevo sistema de penetración basado en misiones estables fundadas con indios cristianos del centro y con el apoyo militar. Estos establecimientos permitieron a los jesuitas iniciar la evangelización de los tarahumaras, guazaparis, mayos, yaquis y ópatas durante los primeros veinte años del siglo XVII. La existencia de asentamientos agrícolas precarios entre esos grupos de Sinaloa y Sonora facilitó la fundación y el avance de las misiones, en las que los religiosos crearon autoridades indígenas para su gobierno y control, jefes que tenían las funciones de los caciques del área central de Nueva España. En cada misión vivía un jesuita que organizaba la vida religiosa, la cría de ganado, las siembras y el trabajo de la comunidad, la cual debía prestar servicio forzoso en ella tres días de la semana de manera rotativa. A diferencia de los franciscanos, que dependían para el sustento de la misión de las cajas de comunidad, los jesuitas convirtieron sus fundaciones en unidades productivas autosuficientes que con sus excedentes ponían las bases para la fundación de otras.

Muy pronto, las misiones fueron centros tan productivos que se volvieron abastecedores de alimentos de los reales de minas. A pesar de los beneficios que traían los misioneros, con ellos llegaron tam-

bién muchos perjuicios. Los indios de las misiones tenían que prestar servicios forzosos en las minas durante algún tiempo, además de los trabajos no remunerados que realizaban para la misión. La explotación, más las exigencias morales de los jesuitas, a la persecución de los chamanes y a la ruptura de los vínculos y tradiciones ancestrales que el cristianismo impuso, dieron lugar a numerosas rebeliones. Algunas de ellas, como la de los tepehuanos en 1616, fueron tan devastadoras que pusieron en peligro el dominio español en la zona. Estas rebeliones fueron reprimidas por ejércitos mestizos e indígenas desde Durango y Culiacán y las misiones se volvieron a fundar con la ayuda militar.

De hecho, fue a causa de las numerosas rebeliones que asolaron la región de los tarahumaras entre 1646 y 1690, que el avance evangelizador jesuita se detuvo por un tiempo. Sin embargo, para fines del siglo XVII la expansión de la fronteras novohispanas hacia el occidente recibió un nuevo impulso con la llegada a Nueva España en 1682 de Francisco Eusebio Kino, jesuita que fundó pueblos y fomentó la agricultura y la ganadería entre los pimas de Sonora y Arizona. A pesar de los continuos ataques apaches, esas misiones fueron muy prósperas durante el siglo XVIII. Una actividad paralela llevó a cabo en la Baja California el padre José María Salvatierra, aunque ahí la misión fracasó por la pobreza de los recursos naturales y por el nomadismo de la población nativa. Con todo, durante la primera mitad del siglo XVIII las misiones de California recibieron una gran atención y ayuda gracias a un Fondo Piadoso que las subvencionaba. En California los pueblos siempre dependieron de los recursos enviados por las misiones del continente y su pobreza jamás permitió la reducción del nomadismo, ni hizo posible que los indios neófitos habitaran dentro de su demarcación, como sucedió con el resto del territorio administrado por la Compañía de Jesús.

Aunque los jesuitas hicieron algunas innovaciones a causa de la población diferente a la que se dirigían en el norte, en la práctica se siguieron muchos de los modelos mendicantes de la primera mitad del XVI. Como en el caso de estos últimos, fue necesario escribir catecismos, vocabularios y gramáticas para ayudar a los misioneros en el aprendizaje de las lenguas nativas. Se creó un seminario en Sinaloa para preparar a los jóvenes catequistas nativos que fueron también sus

principales colaboradores en el aprendizaje de las lenguas, aunque no tuvo la efectividad que se esperaba. El rector de este seminario, y del colegio para los criollos que funcionaba adjunto, se convirtió en el dirigente espiritual de toda la región. También fue fundamental formar un grupo dirigente que ayudara a la labor evangelizadora por medio de una estructura política e incluso militar. Al igual que en el centro y el sur de Nueva España, fueron nombrados gobernadores, mandones, fiscales, alcaldes y hasta capitanes a causa de la necesidad de mantener contingentes militares para defenderse de los ataques apaches. Las misiones jesuíticas desarrollaron asimismo, al igual que en el centro, el complejo cabecera-visitas y utilizaron las procesiones, las fiestas y las cofradías como medios para atraer la atención y cristianizar (desde 1594 se conmemoraba la Semana Santa en Sinaloa con una representación de la Pasión y una procesión de flagelantes). Sin embargo, la Compañía de Jesús, a diferencia de los mendicantes, creó un complejo misionero compacto que abarcó toda la región noroccidental de Nueva España. También a diferencia de los mendicantes que procedían del ámbito español (salvo unas pocas excepciones franciscanas al principio del XVI), los jesuitas contaban entre sus misioneros a individuos que provenían de todos los ámbitos donde la orden tenía colegios, especialmente de España, Italia y de la Europa central (Flandes, Alemania, Polonia, Bohemia y Hungría), además de varios criollos.

A mediados del siglo XVII la labor de la Compañía en Nueva España fue ampliamente difundida por el jesuita andaluz Andrés Pérez de Ribas, quien había tenido una larga experiencia misionera en Sinaloa y había ocupado varios cargos administrativos, como el de provincial. En 1643 fue enviado a España como procurador para defender a su provincia contra las pretensiones del obispo Juan de Palafox, hecho que facilitó la edición de su principal obra, *Historia de los triunfos de nuestra santa fe*, la primera crónica jesuita mexicana editada y publicada en Madrid en 1645. El libro es al mismo tiempo una descripción de la labor misionera y un alegato contra los ataques de Palafox; pero es también una recopilación de las vidas y hazañas de los virtuosos misioneros y mártires jesuitas, de las acciones de armas que hicieron posible el avance de la cristiandad en Sinaloa y una relación geográfica y etnográfica de la región.

Esta visión optimista de la crónica, producida con un afán propagandístico, contrastaba, sin embargo, con una realidad en la que se obtenían muy pocos resultados. Ello se transluce en los informes dirigidos a las autoridades y en la correspondencia familiar. En estas fuentes, los indios se presentaban muy poco inclinados a recibir la fe que se les imponía y los religiosos se mostraban desilusionados ante los avances escasos en la cristianización de sus fieles. Por otro lado, se expresan las dificultades en la comunicación y en el aprendizaje de tal cantidad de lenguas, además de que los cambios continuos del personal misionero dificultaban su aprendizaje. Por último, la soledad y el aislamiento traían consigo comportamientos que a veces rayaban en la locura, en la embriaguez o en la violencia hacia los indios por parte de los misioneros.

Cuadro IX
Misiones Jesuíticas

Fundación	**Tribus**	**Principales misiones**	**Reales de minas**	**Rebeliones**
1598	Guachichiles, pames, guamares	San Luis de Paz	Pasa a los franciscanos	
1594, 1598	Nazas, Lagunas	Parras	Pasa al clero secular 1652	
1590, 1595, 1605	Ocoroni, Zuaques, Tehuecos, Sinaloas, Guazaves	San Felipe y Santiago (misión-presidio)		Tehuecos 1594 Zuaques 1605
1592-1598 1604	Acaxees y Xiximes	Tamazula	Topia	Acaxees 1602-1604
1596, 1618	Tepehuanos	Santiago Papasquiaro	Parral	1616-1617
1608, 1700	Tarahumaras	San Miguel de Bocas	Santa Bárbara	1646, 1650-52, 1684-90
1626, 1670	Guazaparis	Baboyahvi, Sta. Teresa		1632
1614, 1617	Mayos y Yaquis	Torim, Rahum, Bacum	Alamos	Yaquis 1740
1619-1639	Opatas y Pimas bajos	Cumuripa, Tecoripa, Ures		
1687-1693	Pimas altos	Dolores, san Javier del Bac, Cocóspera, Caborica	Nacozari, Mineral de los frailes	Conchos, Sobas y Pimas 1695, Pimas 1751
1697	Pericúes, Guaycuras y Cochimíes	Loreto, Muleguė, San Fco. Xavier, San Ignacio	Mineral de Santa Ana	1735
1722	Coras y Huicholes	Peyotán, San Pedro Ixcatán, Jesús María		1767

Rectorados jesuitas

Rectorado de San Felipe y Santiago
Rectorado de Santa Inés
Rectorado de San Ignacio
Rectorado de San Francisco de Borja
Rectorado de San Francisco Xavier
Rectorado de los Mártires del Japón
Rectorado de Nuestra Sra. de los Dolores

Cuadro X
Misiones franciscanas en el norte de Nueva España

Nuevo león	**Nuevo México**	**Coahuila**	**Texas**	**Nuevo Santander**	**Sierra Gorda**	**Alta California**
1602. convento Monterrey	1598-1688. Desde Sta. Fe misiones	1582. Se funda San Francisco de Saltillo	1690-93. Colegio de Querétaro	1550. Primeros asentamientos en la Huasteca. Custodia de Tampico	1550. misiones agustinas.	1565. Contactos de Nao de China
1607. Prov. Mich. S. Cristóbal del Río Blanco	1616. Se crea la Custodia de Nuevo México. Taos	1674. Provinc. Xalisco funda San Fco. Monclova	1717. Llega el colegio de Guadalupe de Zacatecas	1617. Custodia de Río Verde dependiente de la provincia de Michoacán. San Antonio Tula	1741. El colegio de Pachuca inicia sus misiones	1769. Llega el colegio de san Fernando
1630-77. Provinc. Zacatecas funda Cerralvo 1637 rebelión Alazapa	1680-96. Rebelión de los indios Pueblo	1698. Colegio de Querétaro funda Nombre de Jesús	1718. Fundación de San Antonio de Valero	1686-88. El Colegio de Querétaro funda Tancasnequi	1743. Colegio de s an Fernando inicia sus misiones	1775. Rebelión en San Diego. 1776 se funda S. Francisco
1698. Colegio de Querétaro funda Dolores Lampazos	1706. Se funda Albuquerque como misión y presidio	1737. Se funda San Fco. Vizarrón 1787 llega el Colegio de Pachuca	1756. Misión de San Saba	1748. El Colegio de Zacatecas funda San Carlos y Escandón. 1791. Llegada del Colegio de Pachuca	1770. ca. Llegada de otomíes para activar misiones seculariz	1781. Se funda presidio misión Nuestra Sra. de los Ángeles

5. CONVENTOS DE MONJAS Y RECOGIMIENTOS DE MUJERES

Durante el periodo que nos ocupa, se fundó en el territorio novohispano (incluida Guatemala) una veintena de monasterios femeninos de acuerdo con los patrones que ya habían sido establecidos en la etapa anterior. Varios de ellos, como sucedía entonces, fueron antiguos recogimientos o beaterios, otros se fundaron desde el principio para albergar a mujeres que hacían votos perpetuos. Dichas fundaciones se adscribieron a las reglas monásticas existentes, pero hubo seis nuevos conventos sujetos a la orden de las capuchinas y uno más a la de las brígidas, ambas sin antecedentes en América. Salvo las primeras casas de estas órdenes, fundadas por monjas que llegaron de España, la mayor parte de los nuevos monasterios nacieron con el traslado de religiosas criollas que habitaban en otras ciudades del virreinato. Otra novedad de este periodo fue la fundación de dos comunidades destinadas a indias nobles, hijas de caciques, una en la ciudad de México y otra en Valladolid de Michoacán.

DESCALZAS Y CALZADAS

Estas últimas comunidades para indias, al igual que algunas otras para criollas, estaban sujetas a las reglas de las clarisas urbanistas, capuchinas y carmelitas, caracterizadas por una mayor austeridad en las actividades de su vida cotidiana: rezos, ayunos, privaciones y flagelaciones. Sus monasterios eran más pequeños que los demás, a sus monjas se les exigía el uso de hábitos de lana burda, no tenían sirvientas privadas y no aceptaban niñas educandas. A estas ramas se les llamaba "descalzas", para hacer contraste con el resto que seguían una vida con menores rigores en el cumplimiento de la regla y a quienes se denominaba "calzadas". De hecho, en los monasterios de esta segunda clase se llevaban dos tipos de vida conventual: uno austero, para un número fijo de las integrantes, organizaba todas sus actividades en torno al claustro y al coro, se llevaba una vida en comunidad, con sus cocinas, su refectorio, su despensa, su ropero, sus

lavaderos, sus celdas comunales, con un control estricto de sus actividades, tanto domésticas como religiosas. Pero en el mismo recinto comenzó a aparecer un grupo de monjas que vivían bajo el llamado "suave yugo", que habitaban en celdas privadas e independientes del claustro principal y cuyo tamaño dependía de las posibilidades de la familia o del patrocinador de las religiosas. En ellas se daba la convivencia con mujeres seglares, muchas de las cuales eran parte del servicio doméstico, otras eran niñas que entraban a educarse con una parienta de la que recibían instrucción en la lectura, la escritura, la música, la religión y las labores domésticas. Por último, también encontraron refugio y amparo en la celda de alguna amiga, aquellas mujeres casadas que huían de sus maridos o que eran abandonadas por ellos, así como varias viudas. Fueron tan numerosas estas seglares, que en algunos conventos constituían las dos terceras partes de su población. La presencia de estos dos tipos de vida afectó tanto las finanzas conventuales como las actividades religiosas.

La reforma de fray Payo Enríquez de Rivera

Con el aumento del número de mujeres religiosas y seglares en los conventos, se hizo necesario reorganizar la distribución de los ingresos provenientes de dotes, rentas y capitales a rédito. Ante tal situación, en 1672 el arzobispo de México, fray Payo Enríquez de Rivera implementó en los conventos de la capital nuevas medidas administrativas que permitieron una convivencia más racional y saludable en conventos muy poblados. Éstos podían optimizar sus recursos permitiendo que las religiosas con posibilidades económicas se hicieran cargo de parte de los gastos generados por las habitantes de su celda, que incluían la renovación de hábitos y la compra de alimentos. Las disposiciones de fray Payo fueron un parteaguas en toda Nueva España en cuanto al manejo de los recursos para el vestido y el sustento. Así se estimuló una dinámica que se venía gestando en lo tocante a la multiplicación de espacios familiares en los conventos, donde quedó sancionada oficialmente la presencia de niñas y mozas.

El aumento del número de conventos y de celdas privadas y colectivas de los noviciados y de las áreas comunes, hizo necesaria la expansión de los espacios monacales mediante la adquisición de las casas vecinas. Esto provocó un crecimiento caótico de los edificios, laberintos formados de pasillos, placitas, callejones, huertas, fuentes, gallineros, ermitas y pasadizos que hacían de esos monasterios femeninos una pequeña ciudad en continua obra de remodelación. En el monasterio de San Jerónimo de la capital, el área de las celdas privadas creció de manera exorbitante en la segunda mitad del siglo XVII; abarcaba tres cuartas partes del espacio total del monasterio y ocupaba los viejos espacios destinados a huertas y a patios. En ese convento y en otros se impuso todo un complejo sistema de compraventa de celdas, lo cual trajo como consecuencia que el suelo habitable se volviera una posesión de alto valor. A menudo, las familias dejaban estipulado que las celdas quedarían para el usufructo de los futuros miembros femeninos del linaje, aunque lo más común fue que el monasterio las administrara.

El convento femenino y la sociedad

A pesar de la estricta clausura en la que se encontraban las religiosas, la comunicación con el exterior era constante. En los locutorios que daban a la calle, las religiosas se comunicaban con parientes y amigos y por sus tornos pasaban todo tipo de confituras, regalos diversos, cartas, medicinas y reliquias de las monjas difuntas que eran consideradas milagrosas. En esos espacios, algunas religiosas también daban dirección espiritual, consejos y recetas. Los arzobispos reformadores, como fray Payo Enríquez de Rivera (1668-1680), Francisco de Aguiar y Seijas (1682-1698) y algunos obispos como el de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz (1676-1699), criticaron acerbamente la excesiva comunicación de las religiosas con el exterior. Para llevar a cabo su reforma, este último prelado influyó en la designación de los cargos que debían ser ocupados por aquellas monjas que él consideraba más prudentes y observantes. Entre los franciscanos hubo también fuertes críticas e intentos de reforma de

los monasterios femeninos que estaban a su cargo; el comisario fray Hernando de la Rúa, por ejemplo, intentó sin éxito, a mediados del siglo XVII, reducir el número de sirvientas que poseían las clarisas, sobre todo en su convento de Querétaro.

Además de la presencia de mujeres seglares, otro elemento que muestra los fuertes vínculos del convento femenino con la sociedad era la presencia de cierto número de hombres que el convento empleaba: mayordomos encargados de cobrar y administrar sus rentas, sacristanes que cuidaban de la iglesia, jóvenes recaderos que llevaban mensajes, maestros de música que daban lecciones a las religiosas con aptitudes musicales, médicos y cirujanos que las curaban, maestros de obras y albañiles que llevaban a cabo las continuas ampliaciones, remodelaciones y reconstrucciones que necesitaba el edificio, procuradores que se hacían cargo de sus pleitos y negocios y varios sacerdotes que fungían como capellanes, confesores y predicadores.

Por otro lado, aunque la salida de las religiosas al exterior estaba estrictamente prohibida, en determinadas ocasiones se permitía la entrada de gente de fuera. Las visitas de las virreinas a la clausura se volvieron una práctica tan común en todos los monasterios, que los arzobispos tuvieron que exigir que se las redujera a solo algunas ocasiones. Los mismos arzobispos tenían la obligación de hacer visitas pastorales de control a las monjas con el fin de conocer su estado disciplinar, espiritual y material. Algo similar hacían los comisarios franciscanos y los vicarios dominicos con los monasterios femeninos a ellos sujetos.

A mediados del siglo XVII estos espacios ya se habían convertido en símbolos de las ciudades criollas y sus habitantes los veían como enclaves protectores, ya que, gracias a ellos, se consideraba que Dios derramaba sus favores y detenía su justa ira. Esto se puede ver a partir del interés de las familias de la aristocracia y de los comerciantes en conseguir el patronato de alguno de ellos. Los recursos otorgados para la remodelación de sus templos y espacios de clausura dañados por terremotos o por el tiempo, fueron tenidos por una buena inversión por los nuevos ricos que aspiraban a insertarse en las altas esferas de la sociedad novohispana. Ese interés práctico fue el motivo por el cual, tanto los patronos como sus sucesores, dejaron memoria de su

obra para el futuro: una estatua orante en la iglesia beneficiada por su generosidad o bien una edición conmemorativa de los festejos de dedicación que contenía la descripción del edificio y de la munificencia del patrono. Estos eran considerados gastos complementarios y útiles al patrimonio moral de los linajes que no podían sino corroborar, en las memorias respectivas, la fama de aquellos varones piadosos. Cabe destacar también el papel determinante que en ese proceso tuvieron las esposas e hijas criollas de aquellos mercaderes. A menudo fueron ellas quienes influyeron en su decisión de aplicar capitales en beneficio de los conventos femeninos; también solían ser ellas quienes escogían a los santos titulares bajo cuya advocación se ponían las fundaciones; fue también común que a la muerte de sus maridos o padres, ellas heredaran tanto el patronazgo como la administración de una parte de los bienes, muchos de los cuales se destinaban a mecenazgos conventuales. Como aconteciera en las décadas anteriores, los monasterios femeninos siguieron contando con un fuerte apoyo de los obispos y cabildos urbanos; sus vínculos con la sociedad fueron muy cercanos, pues las mujeres que profesaron en ellos formaban parte de los sectores acaudalados y de las capas medias de las ciudades. Tanto por los mecenas que permitieron la estabilización de sus rentas, como por las magníficas construcciones y obras de arte características, se considera esta etapa como la de mayor esplendor del monacato femenino novohispano.

Organización interna

Pero este auge no puede explicarse sin un proceso que se venía dando desde finales del siglo XVI. Desde entonces los conventos fueron los únicos cuerpos de la sociedad novohispana donde las mujeres se regían a sí mismas, asumían posiciones de responsabilidad y elegían a sus representantes por votación, aunque sus resultados debieran siempre presentarse ante el obispo para su autorización. Esto ocasionó algunos problemas, ya que durante las elecciones se formaban facciones en pugna que llegaron a provocar disturbios. El principal cargo elegible era el de abadesa o priora, espejo para la comunidad,

elegida por una votación mayoritaria y que ocupaba el cargo por tres años. No obstante, en algunos monasterios, como el de las capuchinas de México, se dieron periodos abaciales hasta de quince años. Después de la abadesa estaba la vicaria, quien se encargaba de vigilar las actividades en el coro y de sustituir a la superiora en caso de necesidad. Otros oficios elegidos por la comunidad eran los de maestra de novicias y maestra de mozas (criadas), encargadas de la instrucción religiosa, así como el de contadora o tesorera, cuya obligación consistía en administrar las finanzas monacales.

Para ocupar esos cargos y tener derecho a voto, era necesario ser religiosa de velo negro. Recibían este nombre las mujeres cuyas familias habían pagado una dote reglamentaria que importaba de tres a cuatro mil pesos, las "capellanas" (jóvenes sin recursos beneficiadas por el patrono con dicho pago) o aquellas exentas de la dote por su buena voz o por conocimientos tales como la ejecución de algún instrumento musical. También se hallaban exentas del pago de dote las parientas del patrono del monasterio. Las religiosas de "velo negro" pertenecían a las capas medias y aristocráticas de la capital o de ciudades de las provincias y eran criollas. Por debajo de ellas estaban las de "velo blanco", llamadas también legas, que entraban sin dote y realizaban los trabajos duros; la misma situación tenían las "donadas", muchachas mestizas e indígenas que habían sido regaladas al convento por sus padres desde pequeñas, y que se encargaban de las labores más pesadas de la huerta, el gallinero, los lavaderos, las cocinas y la limpieza de las áreas comunes; aunque tenían las obligaciones religiosas de las monjas, las "donadas" no gozaban de los privilegios de aquellas otras. Por último estaban las novicias que estaban por ingresar a la vida religiosa.

Además de esas distinciones, en los conventos existía una jerarquía que ordenaba la situación de los miembros de la comunidad de manera vertical en razón de su edad, de sus años de profesión o de su experiencia en la ocupación de cargos. En general, las monjas mayores o matriarcas cargaban con el peso de las responsabilidades más fuertes. A ellas se encargaban los oficios de escuchas y de torneras en el locutorio, de porteras (los lugares de comunicación con el exterior) y por supuesto el cargo abacial y vicarial. Las de mediana

edad se encargaban de los oficios comunes que se turnaban cada semana o cada mes, como el de sacristana (encargada del cuidado de la iglesia y de su funcionamiento), el de celadora (que vigilaba los dormitorios comunes) el de clavera (guardiana de las llaves del arca donde estaban las escrituras de propiedad y los depósitos económicos del monasterio), el de tañedora (encargada de llamar con la campana a las oraciones y demás actos). Para la administración de vestidos y comidas estaban las roperas (dedicadas a la costura y lavado de todos los hábitos y de la ropa de cama) y las refitoleras (encargadas de distribuir los víveres). Por último, los oficios de cocinera, enfermera y bibliotecaria, por requerir de conocimientos especiales, recaían siempre en las mismas personas. Había comunidades en las que todas las religiosas tenían un cargo que desempeñar. Docilidad, negación y obediencia ciega eran los pilares de la convivencia armónica entre todas las habitantes de esas comunidades cerradas.

Sin embargo, la sujeción de las monjas a su abadesa, a la autoridad episcopal o a la de sus órdenes no era tan absoluta como las reglas ordenaban, sobre todo cuando esas autoridades se entrometían en las elecciones o desconocían la voluntad de la mayoría. En 1716, en el convento de Santa Isabel, una priora cuya elección fue anulada por el vicario franciscano acusó a éste ante el arzobispo de haber cometido fraude en las elecciones a favor de su protegida. En 1701, el arzobispo Juan Ortega y Montañés se enfrentó a un motín en el monasterio de la Concepción de la capital, pues las religiosas "querían matar" a la abadesa por él impuesta sobre aquella que había obtenido los votos legítimamente.

Además de ser los únicos centros donde las mujeres pudieron ejercer cierto grado de autonomía, los monasterios también fueron los únicos espacios que tuvieron para desarrollar actividades intelectuales. Además de la ya mencionada función educativa y musical ejercida por las monjas en la sociedad, la clausura permitió también a algunas mujeres practicar la escritura. A una de ellas se le encargó consignar el registro de la crónica conventual, a otras escribir tratados biográficos sobre sus compañeras o bien sus propias autobiografías espirituales por orden de los confesores. El director espiritual, guía que orientaba sus prácticas y que calificaba sus escritos, era asi-

mismo el recopilador de esos testimonios que a menudo sirvieron de material para las obras impresas que sobre ellas se escribieron. No fue raro que los frailes incluyeran en las crónicas de sus provincias algunos apartados sobre las fundaciones monacales femeninas y biografías de monjas ilustres de sus institutos como un timbre de orgullo. Sin embargo, salvo casos excepcionales como el de sor Juana Inés de la Cruz o el de sor María de San José, las religiosas no vieron nunca sus obras impresas.

LOS RECOGIMIENTOS DE MUJERES

Además de los conventos de religiosas, funcionaron en varias ciudades de Nueva España espacios destinados a la protección o al encerramiento de las mujeres seglares. La Corona y la Iglesia estaban interesadas en fundar este tipo de establecimientos en beneficio de la moral pública y la asistencia social. En ellos se albergaban tanto prostitutas, como mujeres desamparadas o delincuentes, aunque en varias ocasiones sus objetivos originales se transformaron para convertirse en monasterios o en colegios. Así sucedió por ejemplo con el recogimiento de Jesús de la Penitencia de la capital que pasó a ser monasterio de Balvanera en 1667 o el de Santa María Magdalena en Puebla que se convirtió en un colegio y al poco tiempo, en 1683, en el convento de Santa Mónica.

Recibían el nombre de recogimientos tanto aquellos que podían ser de acceso voluntario, como los reclusorios forzosos que eran verdaderas cárceles de mujeres. Sin embargo en ambos se llevaba una rigurosa vida de clausura. Los primeros fueron auspiciados en su mayoría por los obispos, aunque ayudaron con algunos recursos algunos fundadores seglares. Los segundos fueron promovidos tanto por las autoridades episcopales como por las judiciales y administrativas del virreinato. En ambos casos los medios económicos con que contaron eran escasos y a menudo insuficientes.

En Puebla uno de los principales promotores de recogimientos fue el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz, creador del de Santa María Egipciaca para prostitutas arrepentidas, al que puso bajo

el cuidado del episcopado poblano, y del de San José de Gracia para "casadas descarriadas", divorciadas y viudas. El primero terminó siendo a fines del siglo XVIII una cárcel de mujeres, a pesar de las quejas de los obispos; el segundo, que se fusionó con el del mismo nombre que existía en Tlaxcala, se convirtió en una institución complementaria del provisorato, tribunal donde se ventilaban las causas matrimoniales.

En Oaxaca, el obispo Isidro Sariñana creó en 1685 un recogimiento correccional para recluir a las mujeres públicas. Bajo el cuidado de una rectora que las vigilaba, las reclusas debían trabajar para su mantenimiento. Similar a este fue el de Santa Rosa de Viterbo, creado por el obispo de Chiapas fray Juan Bautista Álvarez de Toledo en 1712, aunque en su caso el recogimiento fue dotado con una buena renta. En Valladolid de Michoacán, la obra del recogimiento para prostitutas fue iniciada por el obispo Juan José de Escalona y Calatayud alrededor de 1730. En todos esos casos dichas instituciones terminaron convirtiéndose en cárceles para mujeres a fines del siglo XVIII.

En la ciudad de México fue también un prelado, el arzobispo Francisco de Aguiar y Seijas, el promotor de los principales recogimientos de la capital. Alrededor de 1680 no había en la ciudad una casa de reclusión para mujeres que funcionara, pues las existentes se habían convertido, unas en conventos y otras en hospitales. A instancias del arzobispo y con su ayuda económica, el oratoriano Domingo Pérez Barcia abrió en 1683 una casa para prostitutas arrepentidas y mujeres pobres bajo el nombre de San Miguel de Belem, cuya autorización oficial no se hizo sino hasta 1686. Aunque el ingreso era voluntario, el recogimiento funcionaba como un lugar de rígida clausura y el trato con el exterior era similar al de un convento, con torno y reja, aunque existía la prohibición explícita de que el establecimiento se volviera beaterío o monasterio. La Congregación del Oratorio lo mantuvo bajo su cuidado hasta 1719, año en el que el arzobispado ganó un pleito contra la sala del crimen, que lo quería convertir en una cárcel de mujeres, y lo puso bajo su patronato directo para que siguiera funcionando como recogimiento voluntario.

También fue el arzobispo Aguiar quien ayudó a la recuperación del hospicio de la Misericordia, casa que funcionaba desde el siglo XVI para la reclusión de prostitutas y que estaba sujeta al episcopado y a su provisorato. El hospicio terminó en ruinas a la muerte del arzobispo en 1692 y sus reclusas pasaron al recogimiento cárcel de Santa María Magdalena que estaba bajo el cuidado de la sala del crimen de la audiencia. En 1716, bajo los auspicios del arzobispo Lanciego y Eguilaz se volvió a dar uso al antiguo hospicio, transformándolo en recogimiento para mujeres que tramitaban divorcio ante el provisorato o que estaban en pleito con los maridos. Pero ante la austeridad y falta de comodidad del espacio, solo llegaron ahí las mujeres sin recursos o aquellas acusadas de adulterio. A la larga, a fines del periodo virreinal éste recogimiento también se volvió una cárcel para mujeres.

Cuadro XI
Monasterios femeninos fundados entre 1640 y 1750

México

Nombre del monasterio	**Orden religiosa**	**Fundación**
San Felipe de Jesús	Capuchinas	1666
Santa Teresa la Nueva	Carmelitas descalzas	1701
Corpus Christi de indias nobles	Clarisas urbanistas	1724
El Salvador y Santa Brígida	Brígidas	1735

Puebla

Nombre del monasterio	**Orden religiosa**	**Fecha de fundación**
Santa Mónica	Agustinas recoletas	Recogimiento 1606ca. Colegio 1680, Convento 1686
Santa Ana	Capuchinas	1704
Santa Rosa de Lima	Dominicas	Beaterío 1697, Convento 1735
Nuestra Sra. de la Soledad	Carmelitas descalzas	1748

Oaxaca y Guatemala

Nombre del monasterio	Orden religiosa	Fecha de fundación
Santa Teresa. Guatemala	Carmelitas descalzas	1677-1680
Santa Mónica o la Soledad. Oaxaca	Agustinas recoletas	1697
Santa Clara. Guatemala	Clarisas	1699
Nuestra Sra. Del Pilar. Guatemala	Capuchinas	1725
San José. Oaxaca	Capuchinas	1728-1744

Michoacán y Guadalajara

Nombre del monasterio	Orden religiosa	Fecha de fundación
Santa Teresa. Guadalajara	Carmelitas descalzas	Beaterío 1617, Convento 1695
Sta. Mónica. Guadalajara	Agustinas recoletas	Beaterío y Convento 1718
San José de Gracia. Querétaro	Capuchinas	1717-1721
Jesús María. Guadalajara	Dominicas	Beaterío 1687, Colegio 1704 Convento 1722
N. Sra. de Cosamaloapan para indias cacicas. Valladolid de Michoacán	Capuchinas	1737
Nuestra Señora de la Salud. Pátzcuaro	Dominicas	1744

6. LAS IMÁGENES MILAGROSAS Y LOS SANTUARIOS DE PEREGRINACIÓN

A partir de las últimas décadas del siglo XVI frailes y obispos se dieron cuenta de que la evangelización, impuesta como consecuencia de la conquista militar, estaba aún muy lejos de haberse consumado. Numerosos pueblos de indios continuaban con los ritos de sus antepasados y seguían yendo en peregrinación a los santuarios de sus antiguos dioses y diosas. Por ello, algunos eclesiásticos vieron la ne-

cesidad de sustituir a las divinidades antiguas con imágenes de Cristo y de la Virgen para que el cristianismo pudiera penetrar con más eficacia. A ese efecto, la mayoría de las narraciones de tales prodigios hicieron de un indio el testigo principal de la aparición.

Sin embargo, no todas las imágenes de los santuarios novohispanos nacieron de un fenómeno de sustitución sobre un centro de peregrinación prehispánico; algunas surgieron en ámbitos urbanos españoles como instrumentos de conformación de las identidades locales; no forjaron propiamente un santuario autónomo, sino que se hallaron en capillas anexas a templos. Por otro lado, los indios no fueron tampoco los únicos personajes vinculados con las narraciones de ese género de prodigios; también se mencionó como testigos de ellos a monjas, sacerdotes y ermitaños de los grupos españoles, mulatos y mestizos.

En esos santuarios la gente veía una enorme actividad milagrosa que solucionaba sus necesidades más apremiantes. Tanto en el ámbito rural como en el urbano y en todas las regiones del país, los peregrinos se dirigían a los templos que custodiaban esas imágenes para pedir salud para sus familias y animales, lluvias para tener buenas cosechas, fertilidad y favores de todo tipo. En los días de fiesta sus templos y atrios se animaban con danzas y música, gigantes, cabezudos y carros alegóricos; las cofradías de sus advocaciones llegaban a ellos con sus estandartes, tronaban cohetes y hacían dispendiosos gastos para celebrar a sus imágenes.

Durante los siglos XVII y XVIII, varios escritores criollos recogieron las leyendas de las apariciones y recopilaron las descripciones de los milagros que tal o cual imagen habían realizado. Esos hechos eran leídos en público y comentados en las noches junto a las fogatas, se infiltraban en sermones y charlas que acrecentaban el fervor hacia los santuarios. Fue también idea de los eclesiásticos promover el culto por medio de imágenes peregrinas, pequeñas copias de las originales que hacían verdaderas "giras promocionales" para recolectar limosnas y difundir las narraciones milagrosas.

Con el arribo de peregrinos llegaban las ofrendas: cirios, copal, mazorcas de maíz, fruta y limosnas en metálico que todos los grupos sociales aportaban con dadivosidad. Ello trajo consigo no solo el

crecimiento de los santuarios, de sus edificios y de la riqueza en los adornos de sus naves y sacristías. Con esa riqueza se construyeron a menudo conventos y casas para los sacerdotes que los atendían y hospederías y merenderos para los peregrinos. Por su potencial económico y a causa del importante papel que esos santuarios y sus imágenes tuvieron como símbolos de orgullo local, su creación y control se volvió uno de los principales objetivos tanto de los obispos y de los religiosos como de las autoridades seculares. Así, aunque cronológicamente los santuarios de peregrinación aparecieron desde la etapa anterior, fue durante el periodo 1650-1750 que alcanzaron su mayor esplendor y se volvieron importantes instituciones sociales y económicas para ambos sectores eclesiásticos.

Los santuarios del clero regular

Todos los santuarios administrados por los religiosos estuvieron vinculados en mayor o menor medida con una de sus comunidades y muchos de ellos asociaron la imagen milagrosa con un fraile. Este fue el caso, por ejemplo, de uno de los primeros de los que tenemos noticia, el santuario del Señor de Amecameca, surgido en un cerro sagrado donde se veneraba al dios Tláloc y en el que se decía había vivido como ermitaño fray Martín de Valencia, el dirigente de los primeros franciscanos. Los dominicos, que sustituyeron a los frailes menores en la administración del pueblo de Amecameca, colocaron en la cueva-ermita de Valencia unas reliquias de él que habían guardado los indios y una imagen de Cristo muerto (llamado Santo Entierro). Alrededor de 1580 los frailes habían fundado en Amecameca la cofradía del Descendimiento, que promovía una procesión del Santo Entierro que bajaba del cerro al pueblo. En 1687 su culto estaba al cuidado de los dominicos y de la cofradía del Santo Entierro, que ese año se unió a la del Santísimo Sacramento, ambas de indios. Por su localización en un camino muy transitado que comunicaba Chalco con la zona de Amilpas y el sureste, Sacromonte fue uno de los centros de peregrinación más importantes del reino.

Una situación distinta se dio en el santuario prehispánico de Chalma, donde el control indígena sobre la imagen desapareció muy pronto. Desde mediados del siglo XVI los agustinos promovieron el culto de un Cristo crucificado en una cueva en la que se veneraba a Oxtotéotl, una advocación de Tezcatlipoca, situada cerca de su convento de Malinalco. En 1629 los agustinos dieron el hábito de lego a un ermitaño mestizo con fama de taumaturgo que habitaba la cueva hacía seis años y que fue enterrado en ella cuando murió en 1658. Este ermitaño, sus reliquias y un discípulo suyo que continuó con la tradición, también lego mestizo, le dieron una gran difusión al culto y fueron los iniciadores de una leyenda milagrosa. En las últimas décadas del siglo XVII un poderoso provincial, fray Diego Velázquez de la Cadena, inició en Chalma la construcción de un soberbio convento y de un templo al que mandó trasladar la imagen del Santo Cristo desde la cueva donde estaba. A lo largo del siglo XVIII el santuario se enriqueció con nuevas construcciones, hospederías y ermitas gracias a la afluencia de peregrinos desde todas las regiones de Nueva España.

Un ejemplo de sustitución en el ámbito franciscano fue el de la Virgen de Izamal, en Yucatán, que se veneraba en el convento de San Antonio de Padua construido sobre un antiguo recinto en el que habitaban los sacerdotes del dios Kauil. Dicha sustitución y la importación de la imagen desde Guatemala, fue atribuida a fray Diego de Landa, prior de ese convento y personaje clave en la historia de Yucatán, ya que llegó a ser provincial franciscano y obispo. Al igual que pasó con otras imágenes, los españoles de Valladolid de Yucatán pretendieron usurpar a los indios este icono milagroso, aunque sin éxito.

Otro importante santuario de la orden franciscana es el de la Virgen de Zapopan, en Nueva Galicia, que también estuvo asociado con dos misioneros, fray Antonio de Segovia y fray Miguel de Bolonia, quienes según la leyenda pacificaron a los chichimecas de la zona durante la guerra del Mixtón (1541) y fundaron la primera ermita en que se le veneró. A pesar de ser un santuario franciscano, su cercanía con Guadalajara la hizo una devoción apoyada por los obispos de Nueva Galicia, quienes promovieron su traslado desde su sede hasta la catedral para paliar las epidemias. Todos estos santua-

rios se encontraban en el ámbito indígena, pero a menudo sus imágenes visitaban las capitales, como los ya mencionados de Mérida o de Guadalajara.

Muy distinto fue el caso del también agustino Cristo de Totolapan, nacido en contexto indígena pero expropiado por la capital. Su aparición se asoció con otro de los padres de los primeros tiempos, fray Antonio de Roa. Surgió alrededor de los conflictos que los agustinos de Ocuituco tuvieron en 1536 con el obispo Zumárraga y de la creación de un corregimiento en Totolapa, independiente de Oaxtepec. Cuarenta años después, el Cristo fue trasladado a la ciudad de México en 1583 para acabar con una epidemia y dotar a la recién creada parroquia indígena de San Pablo (y a su colegio adjunto) de una imagen milagrosa y para hacer contrapeso a la oposición del arzobispo Pedro Moya de Contreras. Una vez afianzada la fundación, el Santo Cristo de Totolapan fue de nuevo trasladado a la iglesia de San Agustín, anexa a su convento matriz de la capital, donde estaban ya los restos de fray Antonio de Roa.

También los franciscanos utilizaron el recurso de expropiar imágenes para reforzar sus iglesias. Un ejemplo de ello fue la Virgen de Tulantongo, cercana a Tezcoco, una Inmaculada que había sido promovida por un mestizo ciego fingido y mendigo, quien le fabricó a la imagen una ermita con las limosnas que recogió. El ermitaño había construido un obraje textil, una panadería y una tocinería donde trabajaban varios indios e indias, tenía ovejas, carneros y bueyes y una recua de mulas. Después de ser juzgado por la Inquisición, el mestizo tuvo que rendir cuentas a los franciscanos de Tezcoco, quienes en 1676 fabricaban una nueva iglesia en ese espacio y nombraron a un religioso para administrarla, sujeto al padre guardián de Tezcoco.

Un caso distinto fue el de la Virgen de Tecaxique, venerada en un santuario cercano a Toluca, en cuya leyenda se decía que se había opuesto a ser trasladada al convento de San Francisco de esa villa. El franciscano fray Juan de Mendoza dio las primeras noticias impresas de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de los Ángeles de Tacaxique en 1684. Según él, la Virgen estaba pintada en una tela de algodón y se conservaba intacta a pesar de que estuvo a la intemperie en una ermita abandonada. Fray Agustín de Vetancurt, quien narra

también el milagro, dice que los indios la veneraban con danzas y que dos religiosos administraban el santuario y rendían cuentas al guardián de Toluca.

Pero quizás el caso franciscano más notable sea el de la Virgen llamada "La Conquistadora" que se venera hasta hoy en la iglesia de San Francisco en Puebla. Según una información de 1582, la imagen había sido originalmente propiedad de Gonzalo Acxotécatl, señor de Atlihuetzia, quien la recibió de Cortés después de ayudar a la toma de Tenochtitlan. Donada por el indio a los frailes, éstos la habían trasladado al convento de Tlaxcala y uno de ellos, fray Andrés de Ribas, se la llevó a sus viajes misioneros para depositarla finalmente en el convento de Puebla. Desde 1595 una cofradía estaba consagrada a su culto y posiblemente a principios del siglo XVII se depositó a sus pies el cuerpo incorrupto del venerable Sebastián de Aparicio.

Otro caso interesante de esos traslados fue el de la Virgen de la Macana, una devoción mariana íntimamente ligada a las misiones del Norte y a la rebelión de los indios de Nuevo México. La leyenda la describe acompañando a fray Marcos de Niza en su expedición al Norte. Más tarde, en 1596, se trasladó con el grupo explorador a las órdenes de Juan de Oñate, conquistador de Nuevo México, en cuya capital, Santa Fe, permaneció como objeto de gran veneración. A fines del siglo XVII, con motivo del alzamiento indígena en 1680, la imagen recibió un golpe de macana, hecho que le dio su nombre popular. Los frailes la restauraron y llevaron al convento de Tlalnepantla, donde permaneció hasta 1755 cuando la volvieron a trasladar a la iglesia de San Francisco de la ciudad de México.

Los franciscanos también promovieron la veneración de sus imágenes en los centros urbanos del Bajío. Los conventos de Salvatierra y Zitácuaro poseían imágenes de la Virgen de la Luz y de Los Remedios respectivamente. Sendas esculturas de la Inmaculada se veneraban en Celaya y León. La Virgen del Pueblito, colocada en 1632 en un santuario cercano a Querétaro por los franciscanos para erradicar las idolatrías, fue un lugar que desde 1686 se volvió el centro de un importante culto y a partir de 1736 fue trasladada regularmente cada año a dicha ciudad. En el mismo poblado, los franciscanos promovieron el culto a una cruz milagrosa de piedra que se encontraba en el cerro

de Sangremal, cercano a la aglomeración. En sus alrededores se había erigido una casa de recogimiento para los frailes y a partir de 1683 se fundó ahí el templo y convento de los franciscanos que albergó el primer colegio de misioneros apostólicos de Propaganda Fide. Estos religiosos supieron hacer buen uso del prestigioso santuario e hicieron recaer en su reliquia la leyenda fundacional de Querétaro.

A veces, junto con estas imágenes, los religiosos insistieron también en promover el culto a las reliquias y a los cadáveres de los misioneros del centro y de los mártires muertos entre los nómadas del Norte, como fray Juan Calero en Etzatlán. Las procesiones que acompañan sus sepelios, las ofrendas de los indios en sus tumbas y el interés de los fieles de apropiarse de partes de sus hábitos, e incluso de sus cuerpos, son muestra de que la actividad promocional de los religiosos tenía plena aceptación en una sociedad sedienta de espacios sagrados.

Los santuarios del clero secular

Con todo, los principales promotores de santuarios no fueron los frailes, sino los obispos, cuyas biografías quedarían fuertemente vinculadas a las imágenes que promovieron. Uno de estos casos fue el de Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán y fundador del culto a la Virgen de la Salud en Pátzcuaro. Esta imagen se convirtió en la más venerada de esa diócesis, al grado que muy pronto su prestigio fue usufructuado por la capital, Valladolid. Con el aval de su catedral, donde una copia de esta Virgen tenía una capilla, la imagen visitaba a menudo la sede episcopal y pasaba temporadas ahí, dándosele por casa la iglesia de la Santa Cruz. El santuario de la Salud en Pátzcuaro adquirió tanta importancia que en 1747, a instancias de la beata Josefa Gallegos, se fundó a su lado un monasterio femenino de monjas dominicas con el apoyo de los obispos de Valladolid Francisco Matos Coronado y Martín de Elizacoechea.

En la ciudad de México, el culto a la Virgen de Guadalupe también se asoció con el primer arzobispo de la sede, fray Juan de Zumárraga, aunque el verdadero fundador de él fue su sucesor, fray Alonso

de Montufar, quien impulsó la devoción en una ermita fundada por los conquistadores extremeños que habitaban la capital para conmemorar la toma de Tlatelolco. Su sucesor, Pedro Moya de Contreras, creó las constituciones para una cofradía de Guadalupe y nombró al primer capellán del santuario. Sin embargo, y a pesar de encontrarse en un importante acceso a la capital, no fue sino hasta 1622 que se concluyó en el Tepeyac la primera iglesia en forma, a cuya consagración acudió el arzobispo Juan Pérez de la Serna, posiblemente el mayor promotor del culto en las primeras décadas del siglo XVII. Desde su llegada a la capital, en 1613, este prelado instauró como ritual para los futuros arzobispos postrarse ante la imagen e invocarla como la "estrella" o "norte" de su labor pastoral. Pérez de la Serna fue también quien mandó al grabador flamenco Samuel Stradanus hacer el primer grabado de la imagen rodeada de sus exvotos, prueba de que para esas fechas ya estaba muy difundido el culto en la capital.

Desde mediados del siglo XVII, hasta mediados del siglo XVIII, la difusión del culto se inició en las principales ciudades del virreinato donde se fundaron desde mediados del siglo XVII santuarios guadalupanos, la mayoría construidos extra muros como centros de peregrinación que imitaban la distancia entre el Tepeyac y la ciudad de México. Esos templos nacieron a veces como una necesidad de los dirigentes de esos centros urbanos (sobre todo de los cabildos catedrales, de los ayuntamientos y del clero secular) de vincularse a una imagen que ostentaba una construcción hierofánica tan sólida e insólita; en otras ocasiones se hizo como promoción de un personaje de la capital que quería impulsar su culto patrio. San Luís Potosí, Querétaro, Oaxaca y Zacatecas en el siglo XVII, Valladolid y Puebla en el XVIII, erigieron santuarios guadalupanos. Sin duda, este avance fue también obra de los jesuitas, quienes desde finales del siglo XVII se hicieron grandes difusores del culto. Pero lo que le dio a éste su expansión definitiva fue la protección que se le atribuyó en varias ciudades a raíz de la gran epidemia de 1737, cuyas repercusiones veremos en el capítulo siguiente.

Mientras que Guadalupe fue promoción de los arzobispos, de los cabildos eclesiásticos y de los jesuitas, el otro gran santuario de la capital, el de la Virgen de los Remedios, fue puesto bajo la protección

del ayuntamiento, el cual promovió el primer traslado de la Virgen a la ciudad para acabar con una epidemia en 1577. Dos años despúes, en 1579, se erigió en el santuario una cofradía para promover la devoción y desde entonces el cabildo nombró a un clérigo secular para su atención. A partir de entonces, esa imagen que se decía haber participado en la conquista, se volvió la protectora de la ciudad y era llevada a ella cuando las lluvias escaseaban. La fiesta de la traslación de la Virgen organizada por el ayuntamiento, era tan suntuosa como la de Corpus Christi, con altares efímeros, danzantes y disciplinantes. Además, el 28 de agosto de cada año los indios organizaban la fiesta en el santuario con una procesión con la "niña", arcos de flores, música, danza y fuegos artificiales.

La capital también tenía una gran devoción a la imagen del Santo Cristo de Ixmiquilpan, expropiado a los indios del lejano real de minas del Cardonal en 1621, para sacralizar el recién fundado convento de San José de monjas carmelitas, una fundación del arzobispo Juan Pérez de la Serna. Su capellán, también con anuencia episcopal, había depositado en ese recinto, años atrás, las reliquias del ermitaño Gregorio López, personaje famoso por su sabiduría y ascetismo, que había muerto en olor de santidad en el vecino pueblo de Santa Fe. Una década después, el arzobispo Francisco Manso y Zúñiga ordenó construir una capilla para el santo Cristo, mismo que hasta entonces había estado detrás del altar mayor de la iglesia de las carmelitas, en el espacio de clausura de las monjas, aunque visible para los fieles a través de una reja. En 1684 el arzobispo Francisco de Aguiar y Seijas bendijo el nuevo templo de las carmelitas, construido con el apoyo del rico mercader Esteban Molina Mosqueira. En él colocó al Santo Cristo en una nueva capilla fabricada ex profeso para él. Un lustro después, el mismo arzobispo reunió una junta que declaraba "por milagro" la renovación del Santo Cristo de Santa Teresa y divulgó el texto del clérigo Alonso Alberto de Velasco, en el cual se hablaba de la milagrosa renovación.

Al parecer con motivo de una reedición de la obra de Velasco, en 1724 varios caciques otomíes de la zona minera de Zimapán, El Cardonal y Plomo Pobre, se disputaron el control del lugar del prodigio, cuya capilla había quedado abandonada hasta 1720. Sin

embargo, desde 1728 comenzó a reconstruirse con una suntuosa iglesia concluida en 1765. Atrajo de esta manera a numerosos peregrinos indios, mestizos y españoles. La recolección de limosnas se volvió un tema central de los conflictos entre los diferentes promotores del nuevo santuario, el cual se llenó de diversas imágenes de Cristo que replicaban el original. Lo notable del nuevo santuario no eran las imágenes veneradas en él, sino el hecho de que el espacio sagrado donde aconteciera el primer milagro había adquirido por sí mismo una importancia insólita, como lo manifiestan las curaciones y prodigios que en él seguían sucediendo. Gracias a las redes que las comunidades otomíes tenían en un extenso territorio que llegaba hasta Querétaro, el Bajío, Tlaxcala y Michoacán, el culto a este Santo Cristo (al igual que sucedió con el de Chalma) adquirió una territorialidad inusitada. Durante la Cuaresma, la procesión de los cristos, que llegaban de los alrededores de la zona minera, convirtió a El Cardonal en uno de los más importantes centros de culto de Nueva España.

Sin embargo, de todos los obispos promotores de santuarios, ninguno tuvo una actividad tan definitiva como Juan de Palafox, quien desempeñó una importante labor como promotor y difusor de maravillas. Sin duda la más destacada de esas actividades fue la que realizó en el santuario de San Miguel del Milagro en Nativitas, Tlaxcala. Ahí, desde 1631, el obispo que antecedió a Palafox en la sede poblana, Gutierre Bernardo de Quirós, había permitido la veneración de un pozo donde el arcángel san Miguel se "apareció" al indio Diego Lázaro. Después de su primera visita al sitio, el único santuario novohispano sin imagen, Palafox decidió tomar bajo su cargo la construcción de un lujoso templo y de una hospedería para el santuario. Mandó recoger las informaciones sobre el milagro y promovió la impresión de una narración sobre la imagen. Muy posiblemente, algo similar aconteció con la ermita de Ocotlán, dedicada a una imagen milagrosa de la Virgen cercana a la capital tlaxcalteca y cuya aparición se había asociado con el convento de los franciscanos. La promoción de ambos santuarios, recientemente secularizados por Palafox y arrebatados a los frailes, era la culminación de una política de apoyo al clero secular el cual se había hecho cargo de las antiguas parroquias regulares.

En 1643, en Puebla de los Ángeles, salió impresa, a instancias también del obispo Juan de Palafox, la obra del jesuita madrileño Juan de Ávalos (1581-1651) sobre la Virgen de Cosamaloapan, cuyo santuario se encontraba en la zona de Veracruz a orillas del río Alvarado, entre los obispados de Puebla y Oaxaca. A esa imagen se le atribuían innumerables prodigios, muchos de ellos relacionados con las tormentas del mar. Palafox había enviado al jesuita al santuario para que recopilase las narraciones de los milagros y, una vez recibida esa información, ordenó su difusión. A lo menos una vez durante su mandato, el prelado mandó trasladar la imagen desde su santuario a Puebla para pedir su intercesión durante una epidemia.

Otra promoción palafoxiana relacionada con imágenes milagrosas fue la de la Virgen de la Defensa, en cuyo caso el obispo no solo tuvo injerencia en la devoción de la imagen, sino también en la exaltación de su primer poseedor, el ermitaño toledano radicado en los bosques de Tepeaca, Juan Bautista de Jesús. Las noticias del hecho fueron dadas a conocer por Pedro Salgado Somoza, confesor del ermitaño, quien no solo ordenó a Juan Bautista poner por escrito las maravillas obradas por la imagen que tenía en su poder, sino que también llevó estos informes a Juan de Palafox, quien mandó traer la imagen a su palacio mientras se le disponía un altar en la catedral. Sorprende, sin embargo que, después de esta expropiación de lo sagrado (actitud común en muchos obispos que consideraban peligroso que los seglares poseyeran y administraran imágenes milagrosas) la Virgen haya sido entregada al almirante Pedro Porter Casanate para que lo acompañara en una expedición a California, y que éste se la llevara a continuación a Chile, donde participó en las campañas contra los araucanos. Después de haberle expropiado su imagen, Palafox reunió una junta de teólogos para examinar la ortodoxia de Juan Bautista de Jesús. Tras de avalar su ortodoxia, le autorizó a continuar con ese género de vida; apoyó su veneración de una copia de la imagen de la Virgen de la Defensa que había mandado hacer y que fue el origen de un segundo santuario. La imagen original regresó a Puebla cuando Palafox ya había dejado su sede. Su sucesor, Diego Osorio de Escobar y Llamas, la recibió y colocó en el altar mayor de la catedral, donde hoy se venera.

También con los obispos estuvo relacionado el culto a la Virgen de los Dolores de la ciudad de Antequera en Oaxaca, imagen colocada hacia 1617 en la capilla de San Sebastián, que se hallaba sobre un cerro cercano a la capital episcopal conocido como "el Monte Calvario de Jerusalén". Al santuario acudían todos los días muchos sacerdotes a decir misa por las limosnas que les daban los fieles. Los Viernes Santo, la imagen encabezaba una procesión de sangre por la ciudad. En 1694, el obispo Isidro de Sariñana, criollo que había sido deán en la catedral de México, promocionó el culto a la imagen con la construcción de un soberbio templo y de un monasterio adjunto de agustinas recoletas, el cual no fue terminado durante su gestión. Uno de sus sucesores, el obispo Ángel Maldonado, a principios del siglo XVIII, terminó las obras del santuario y el monasterio y reforzó el espacio con la promoción de la religiosa mística y visionaria que había sido su primera abadesa, sor María de San Joseph.

LOS JESUITAS Y LOS SANTUARIOS

Aunque la Compañía de Jesús no administró directamente ningún centro de peregrinación, su papel fue fundamental en la promoción de muchos de ellos. Los jesuitas participaron activamente como sus difusores mediante escritos y sermones. Entre ellos, el más destacado fue sin duda el criollo Francisco de Florencia quien, a raíz de un viaje por España e Italia, concluido en1678, se dedicó a recopilar materiales para promover, mediante narraciones milagrosas, los santuarios locales novohispanos. Su propósito era darles el carácter universal que tenían los de Europa. Su primera labor consistió en recopilar los materiales existentes sobre los santuarios de las Vírgenes de Guadalupe, Los Remedios, Zapopan y San Juan de los Lagos, el del Cristo de Chalma y el santuario de San Miguel del Milagro, en Tlaxcala. A lo largo de las variadas obras que salieron de su pluma, el jesuita insistió en que el principal argumento que avalaba la devoción a dichas imágenes era la existencia de una tradición histórica consolidada sobre ellas.

Junto a la existencia de esa devoción ininterrumpida, estaba también la autoridad de los obispos, quienes habían patrocinado los santuarios; pero también la difusión y multiplicación de las imágenes que proliferaban en los altares domésticos y la abundancia de limosnas de patronos ricos con que se edificaban sus iglesias. El mismo Florencia fue uno de los impulsores más activos de los novenarios, pequeños libros de oración editados como complemento de la literatura aparicionista e importantes instrumentos de difusión de los cultos. En sus obras, el autor jesuita dio a la imagen un carácter de documento visual que nunca antes había tenido. Al respecto, es significativo el uso que hizo de pictogramas indios y de ex-votos para probar la autenticidad de las narraciones acerca de las imágenes; también subrayó el carácter jeroglífico característico de ciertos iconos.

La obra monumental de Florencia, que le permitía hacer a menudo referencias cruzadas entre todas las imágenes que manejaba, no solo era una literatura de propaganda para promover la devoción de los fieles. Sobre el mapa de Nueva España, Florencia elaboró por primera vez una cartografía de las apariciones milagrosas. Para ello alcanzó una visión más totalizadora y global que las visiones parciales de quienes le habían precedido al escribir con anterioridad sobre esos santuarios. Ese fue el espíritu que lo inspiró a escribir una obra enciclopédica sobre las apariciones de la Virgen en Nueva España, el Zodiaco mariano, texto que dejó inconcluso. Puso fin a la obra, editándola en 1755, otro jesuita, Juan Antonio de Oviedo, a quien se deben los materiales concernientes a Guatemala y Ocotlán, la introducción al texto y la organización temática por diócesis. Para Florencia y para Oviedo, las imágenes eran una muestra de los favores divinos concedidos a Nueva España, una manifestación de la unidad de la fe existente en América y de su carácter de pueblo elegido. No es de poca importancia que la obra haya sido concebida por dos miembros de la provincia mexicana de la Compañía de Jesús, cuyos colegios y misiones, esparcidas por todo el territorio, la hacían la única corporación capaz de dar lugar a una percepción unificadora de un reino en términos de una elección celestial mariana.

7. COFRADÍAS Y HERMANDADES

El valor alcanzado por las cofradías en la sociedad novohispana se reflejó en 1666 en la ciudad de México, en ocasión de las fastuosas exequias de Felipe IV, cuando tuvo lugar una gran procesión de cuerpos de gobierno y corporaciones. La magna columna se organizó por cuerpos de menor a mayor importancia: la inició un contingente de 16 cofradías de pardos, negros, mulatos, filipinos e indios tarascos, seguido de 87 cofradías de indios entre las que se hallaban 400 caciques, principales, alcaldes y gobernadores con túnicas largas y negras en señal de luto. Enseguida marcharon 19 cofradías principales de españoles de la ciudad de México. El penúltimo contingente de cofradías lo compusieron tres de las más antiguas de la capital: San Cosme y San Damián, Santísima Trinidad y la Santa Veracruz. Al final, la archicofradía del Santísimo Sacramento y Caridad cerró la representación de las cofradías de México. En Puebla, durante los funerales del obispo Fernández de Santa Cruz, participaron igualmente todas las hermandades y cofradías de la ciudad. Algo similar sucedió en 1680, durante la dedicación del templo de Guadalupe en Querétaro.

Desde un punto de vista social, el vigor de las cofradías y hermandades se debió a la recuperación demográfica de la población en general y de la indígena en particular, iniciada a mediados del siglo XVII. Este fortalecimiento repercutió en las parroquias y en la vida religiosa de la feligresía, tanto en las ciudades como en las villas y los pueblos. Ya no solo el clero parroquial las fomentó, siguiendo las directrices del concilio de Trento, sino también los nuevos núcleos de población debido a los beneficios que se podían obtener. Es decir, las nuevas cofradías nacieron no solo por necesidades de la Iglesia sino de la misma población. Con respecto a su economía, muchas cofradías de este periodo se caracterizaron por su capacidad para acumular bienes y rentas, lo que les permitió financiar diferentes obras, auxiliar a los gastos de cada república e incluso algunas se convirtieron en prestamistas, sin olvidarse de sus tradicionales tareas de culto y asistencia. Las cofradías de españoles y ladinos dieron más prioridad a sus fines piadosos, mientras que las de indios dieron preferencia a las festividades religiosas, lo cual reflejaba su nueva vitalidad.

Este apogeo de las cofradías no pasó desapercibido a la Iglesia. En consecuencia, los obispos estuvieron más atentos para conocerlas y regularlas. En el arzobispado de México, por ejemplo, durante la primera mitad del siglo XVIII se instruyó a todos los jueces foráneos y de doctrina que supervisaran las elecciones de los mayordomos, así como sus rentas y su distribución. La tarea no era sencilla, pues también los religiosos habían puesto mucho interés en el asunto. Sin duda, para ambos cleros las cofradías eran una vía de acceso a la vida de la feligresía. Desde principios del siglo XVIII los arzobispos tuvieron la inquietud de saber el estado que guardaban esas asociaciones seglares y si habían sido fundadas bajo alguna licencia real o del ordinario. Las comunidades comenzaron a resentir esa tendencia episcopal, al igual que los religiosos. En 1739, el juez eclesiástico de Pachuca recordó al gobernador del arzobispado, el deán Ildefonso Moreno Castro, que años atrás el arzobispo Lanciego había ordenado a todas las cofradías y hermandades presentar su libro de fundación y el de sus bienes y rentas. En el mismo año, dicho juez denunció que en su jurisdicción había hasta 30 hermandades encabezadas por indios fiscales de cada iglesia que se negaban a sujetarse al ordinario, pues se hallaban apoyadas por el fraile doctrinero. El argumento esgrimido por ellas era que por no ser cofradías reconocidas eran independientes. El promotor fiscal de la mitra opinó que si habían sido fundadas sin autoridad del prelado, eran ilegales y debían extinguirse; y que si estaban bien fundadas, podían y debían entonces ser visitadas.

De ahí que no resulte extraño que los jueces episcopales y los frailes doctrineros se disputaran el control de esas asociaciones, como sucedió en Querétaro, doctrina franciscana todavía a principios del siglo XVIII. El ministro a cargo acusó al juez eclesiástico de impedir a los indios echar mano de las limosnas y las rentas de sus cofradías. Cuando la queja se ventiló en la curia, el promotor fiscal opinó que si bien el juez no debía meterse en la administración directa, sí debía asegurar las rentas y su justa distribución, conforme a sus propias constituciones. Sin duda, se había iniciado en el arzobispado un interés creciente por limitar la autonomía de las cofradías y, sobre todo, de las hermandades que carecían de licencia de fundación.

Con todo, las cofradías de indios continuaron inclinándose a permanecer independientes de los obispos, objetivo que no siempre lograron. Por otro lado, todo el tiempo tuvieron que vérselas con los curas y frailes doctrineros como figuras más cercanas a sus comunidades. Los dominicos de la Mixteca apoyaban esta tendencia en su propio beneficio. En 1709, los religiosos reconocieron aquellas cofradías de Coixtlahuaca que aun no tenían la sanción episcopal. Les ordenaron evitar la intervención del obispo, extendiendo esto último a otros conventos vecinos. En Yucatán, prácticamente ninguna cofradía contaba con la aprobación del obispo.

COFRADÍAS URBANAS

En la ciudad de México, sede del mayor número de cofradías, algunas desarrollaron un alto sentido de identidad y exclusividad, al grado de convertirlas en una especie de entes políticos cuyas actividades de culto les dieron legitimidad y continuidad, por ejemplo, las erigidas por españoles peninsulares originarios de alguna región específica. En el siglo XVII hubo un incremento notable de vascos, quienes crearon un estilo de asociación religiosa: en 1681 erigieron la cofradía de Aránzazu para rendir culto a la virgen del mismo nombre y para ayudar a los inmigrantes de la misma procedencia. Estaba conformada por familias con lazos de sangre, de compadrazgo o de amistad. Esta cofradía se conformó por vínculos étnicos que buscaron mantener una identidad de grupo alrededor de una imagen. El culto a la Virgen significó un espacio de ayuda mutua y les ayudó a convertirse en un grupo de poder. Entre sus principales logros estuvo la creación del colegio de las Vizcaínas en 1732, para educar y proteger a niñas de origen vasco. Los cofrades eran mayormente mercaderes importantes integrados al consulado de comerciantes de México, los cuales llegaron a dominarlo en el transcurso del siglo XVIII. La mesa directiva se encargaba de invertir sus fondos económicos en préstamos que les generaron rendimientos sustanciales. La misma cofradía derivó también en una corporación que defendió los intereses sociales y económicos de las familias de comerciantes. Tam-

bién acumuló caudales que le permitieron participar en el mercado del crédito novohispano. Por otro lado, también desde finales del siglo XVII, los comerciantes provenientes de la región peninsular de Santander se constituyeron en otro grupo de poder en el consulado de México; eventualmente erigieron la congregación del Santo Cristo de Burgos que tuvo objetivos similares a la de Aránzazu.

No dejaron de darse fundaciones significativas en otras ciudades españolas como Querétaro donde, a raíz de la creación en 1659 de la congregación de clérigos de Nuestra Señora de Guadalupe, comenzó una gran difusión de su culto; al grado de fundarse años después la cofradía de San José de españoles en 1747, y una de indios llamada Hermandad de pobres de Nuestra Señora de Guadalupe. En esa misma ciudad se fundó en 1683 el primer colegio de Propaganda Fide por franciscanos peninsulares, el cual dio lugar a posteriores colegios y misiones en el norte novohispano. Sin embargo, se les prohibió impulsar la creación de cofradías.

Por otra parte, no dejaron de fundarse cofradías a partir de las instituciones, como la de San Pedro Mártir, en 1656, por los miembros del tribunal del Santo Oficio: inquisidores, secretarios, calificadores, consultores, abogados, comisarios, notarios, capellanes y familiares. Sus funciones primordiales eran rendir culto al santo de la inquisición y ayudar a los familiares de los agremiados necesitados, mediante la creación de capellanías, la atención médica y la provisión de medicamentos. Anualmente se elegía a un hermano mayor por voto secreto, encargado de organizar las actividades de la cofradía y de controlar la contabilidad. Su principal fiesta era el 29 de abril, día de san Pedro Mártir. En la segunda década del siglo XVIII la cofradía carecía de fondos suficientes para afrontar sus obligaciones, por lo que pocos miembros del tribunal querían ser nombrados como hermano mayor.

Los carmelitas descalzos se dedicaron también a fundar cofradías de la Virgen del Carmen en sus conventos: la primera fue la de México en 1691, a la que le sucedieron, entre este año y el de 1728, las de Puebla, Salvatierra, Celaya, Coyoacán, Toluca y Valladolid. Fue distintivo de estas cofradías el uso del escapulario, gracias al cual, según la creencia de la época, quienes lo usaran no padecerían el fuego en el

más allá, por lo cual muchos fieles procuraban ingresar en ellas. Los dominicos, por su parte, siguieron fundando cofradías de la virgen del Rosario en sus conventos.

Paralelamente aparecieron hermandades de mestizos, como en la parroquia de Lagos, en Nueva Galicia, a principios del siglo XVIII, para el culto de San Felipe de Jesús, la cual se formalizó en cofradía con constituciones durante la visita del obispo en 1728. Como no contaba con bienes ni tierras, tuvieron que buscar limosnas y, poco después, pedir una limosna de ingreso a cada miembro. En esta época se consolidaron igualmente importantes cofradías en los centros mineros novohispanos, como resultado de las dinámicas económicas que ahí tenían lugar. En Zacatecas, por ejemplo, región con una población fluctuante de trabajadores, las hermandades sirvieron muchas veces como una suerte de "ancla" que sustituía a la familia. En la ciudad provincial hubo hasta 16 cofradías de españoles, aunque la élite se congregó en cuatro principalmente: la del Santísimo Sacramento, la del Santo Cristo, la de San Juan Nepomuceno y la de Aránzazu. A éstas pertenecieron ricos mineros, los miembros del cabildo y la aristocracia local. Tales cofradías sirvieron como espacios en donde se hicieron arreglos políticos, negocios y alianzas matrimoniales. Por su parte, mulatos libres y esclavos fundaron en 1635 la de San Juan de la Penitencia, cuya existencia se alargó hasta la segunda mitad del siglo XVIII. Su dinámica dependió mucho de la organización de la fuerza de trabajo en las minas y de la evolución de éstas. Por su lado, los indios barreteros se congregaron en la del Santísimo Sacramento.

TERCERAS ÓRDENES

Por otra parte, no dejaron de crearse las terceras órdenes, asociadas estrechamente al clero regular mediante sus reglas o institutos. En 1682 se fundó la tercera orden de Santo Domingo en la ciudad de México, la cual se asumió como una comunidad de españoles, cristianos viejos y puros de sangre, integrada por grupos familiares, clientelares y profesionales. Aunque en los primeros años predominó

su perfil seglar, en la década de 1690 se le integraron varios clérigos, quienes tendieron a cerrar el círculo social de la asociación. Por su parte, los terciarios franciscanos siguieron extendiéndose por el territorio novohispano, como en Yucatán, en donde en las principales ciudades y villas tuvieron una presencia importante. Los terciarios de Campeche, por ejemplo, se destacaron por su participación en las procesiones y fiestas religiosas de esa ciudad, además de las de sus patriarcas san Francisco y san José.

Entre los agustinos apareció la orden de los terciarios, formada por gente de origen humilde alrededor de 1680 en la capital. Después de algunos conflictos con la cofradía de la Cinta de San Agustín, a la que fueron adscritos en 1689, los terciarios agustinos apoyados por el provincial, el padre de fray Diego de la Cadena, iniciaron su suntuosa capilla a un costado de la iglesia de la Orden, la cual fue terminada en 1714.

LAS COFRADÍAS DE INDIOS: ASOCIACIONES RELIGIOSAS Y FUENTES DE RECURSOS

Pero, sin duda, los cambios más importantes de este tipo de asociaciones se dieron en los pueblos de indios del centro, sur y sureste novohispano. Luego de la gran caída demográfica del siglo XVI, los indios comenzaron una paulatina recuperación que trajo aparejadas varias consecuencias: fortalecimiento de los pueblos y su economía, cambios en las parroquias ante la demanda de servicios parroquiales, y, paralelamente, una multiplicación de cofradías y hermandades sin precedentes. No sabemos si realmente estas cofradías estaban compuestas solamente por indios, aunque algunos indicios apuntan a que en varias de ellas se estaban integrando otros grupos raciales gradualmente.

Para principios del siglo XVIII, en el arzobispado de México había ya al menos medio millar de cofradías, la mayoría de indios; predominaban las del Santísimo Sacramento, el Santo Entierro o a las Benditas Ánimas, aunque sin dejar de existir las de santos y las de la Virgen. De éstas se incluían varias bajo el patrocinio de la de Gua-

dalupe, distribuidas prácticamente en todos los curatos y ciudades de la jurisdicción.

A mediados del siglo XVIII, en el obispado de Michoacán había no menos de 200 cofradías. En Pátzcuaro, por ejemplo, la mayoría de las cofradías y hermandades se fundaron o refundaron en el siglo XVII, como reflejo de la nueva vitalidad de la población, tanto en curatos de clérigos como en doctrinas de religiosos. A mediados del siglo XVIII había en aquella ciudad 17 cofradías integradas por ambos sexos, y en algunas las mujeres eran mayoría. Había algunos matices relacionados con las jerarquías indígenas: la de Santa Marta estaba a cargo de nobles antiguos; la del Santo Entierro de nobles nuevos y la de San José era de indios tributarios. En el caso de las de españoles, la del Santísimo Sacramento y la del Rosario eran de comerciantes. Las fiestas que organizaban, las más regulares, eran muy importantes desde el punto de vista social y religioso. Los curas criticaban los gastos que los cofrades hacían para sus fiestas y procuraban, en cambio, que se aseguraran los pagos de misas y las celebraciones litúrgicas. Y es que desde fines del siglo XVII los ingresos más seguros y cuantiosos para esos ministros fueron, precisamente, los derivados de las fiestas y celebraciones de cofradías, por lo que éstas se convirtieron en un objeto de atención especial por parte del clero parroquial.

En el obispado de Oaxaca, las cofradías aumentaron sensiblemente en la primera mitad del siglo XVIII: de 270 cofradías existentes para fines de este siglo, dos terceras partes de ellas se fundaron entre los años de 1701 y 1760. En la sierra zapoteca, una oleada de fundaciones comenzó en 1743, luego de la secularización parcial de doctrinas de los dominicos. En la Mixteca, a fines del siglo XVII existían alrededor de 200 cofradías en una época en que los cabildos indios se habían debilitado y habían transferido sus obligaciones religiosas. Pero no solo eso, sino que hay fuertes indicios de que parte de los bienes de la comunidad fueron cedidos a los mayordomos cofrades. En consecuencia, las cofradías, en principio creadas para fines religiosos y piadosos, se convirtieron también en detentadoras de ganado, tierras y reales que servían para enfrentar los diferentes gastos de los pueblos durante las hambrunas o epidemias, o bien para el pago de tributos y obras comunitarias. Algunas pudieron eventualmente

prestar dinero a sus miembros en pequeñas cantidades, aunque a veces también a otros particulares. Las utilidades ingresaban a los fondos de la asociación y volvían a circular, ya sea para gastos propios o para nuevos préstamos. Estos bienes eran considerados sagrados: el ganado o la tierra eran de la Virgen o de los santos. La comunidad se organizaba para trabajar las llamadas "tierras del santo". Otro motivo para ese traspaso fue evitar su enajenación por parte de las justicias españolas y los recolectores de impuestos, quienes los confiscaban para cobrar tributos o pagos de repartimiento.

De esa forma, sin abandonar sus tareas de culto, piadosas, asistenciales y de reforzamiento de identidad y tradiciones religiosas, estas asociaciones se convirtieron también en muchos casos en una especie de empresas económicas locales. De manera general, solo hasta la segunda mitad del XVII, y sobre todo en el XVIII, las cofradías fueron adquiriendo bienes: estancias, haciendas y ganado. Tuvieron tres fuentes de ingresos: el trabajo comunal, los ganados y las cosechas de tierras comunales. Cada hermandad enfatizaba una u otra, dependiendo de sus condiciones específicas. Una cofradía de Huamelulpan llegó a contar, en 1731, con 1870 cabezas de ganado menor. Otra, de Jaltepec, poseía yuntas que alquilaba.

En Yucatán, la cofradía tuvo una importancia económica igual o más relevante que sus funciones piadosas, aunque ambos aspectos son en realidad indisociables. Ahí algunas fueron impulsadas por caciques y cabildos indígenas para descargar en ellas los gastos de la Iglesia y de las fiestas religiosas. De hecho, muchas estancias de ganado nacieron como respaldo económico de hermandades o cofradías. Pero, además, la explotación de estos bienes se vinculó al cumplimiento de las obligaciones del repartimiento de géneros que encabezaba el gobernador de Yucatán. Con los fondos de las cofradías se compraba cera, pólvora y la vestimenta de las imágenes religiosas, además del pago de las misas.

Cerca de ahí, en Chiapas, las cofradías no tenían tantos bienes como en Yucatán, Oaxaca o Michoacán, por lo cual los mayordomos ricos eran buscados, sin importar su origen social. Así, en el siglo XVIII cada vez más indios del común llegaban a esos cargos, cuando en el anterior habían sido un coto de los caciques. En la

cofradía de San Sebastián de Chilón se pedía que los mayordomos fueran "buenos cristianos y hacendados." En ocasiones, ante la falta de fondos, los nuevos mayordomos se hacían cargo de pagar personalmente las festividades anuales de las asociaciones. En 1713 el cacique y el cabildo indígena de Caucel fundaron la cofradía de la Virgen de la Concepción, cuyos fondos provinieron de los de la misma comunidad.

En Pátzcuaro, varias cofradías se hicieron de un capital inicial gracias a donaciones de dinero y tierras, algunas incluso de haciendas, si bien todas intentaban aumentar sus fondos. Sus ingresos provenían del alquiler de casas y terrenos de cultivo o ganadería, o de préstamos en efectivo a 5% de interés anual. Estos últimos eran los más preferidos y algunos llegaban incluso a varios miles de pesos, que financiaban a ranchos y comerciantes. En algunas regiones, como en el actual estado de Guerrero, se fundaron cofradías mixtas de indios, españoles y mestizos en donde los primeros aportaban el trabajo y los segundos eran los mayordomos. Este tipo de cofradías tenían normalmente por advocación el Santísimo Sacramento o las Benditas Ánimas. Las primeras se crearon a finales del siglo XVII, se expandieron en el siguiente. En Axuchitlán había 10 cofradías de indios sustentadas por cabezas de ganado o con los residuos de la milpa de la comunidad. En Totolapan, cada niño aportaba medio real, los hombres contribuían con becerras y las mujeres tejían mantas, con cuya venta compraban más ganado.

En contraste a todo lo anterior, en las zonas de frontera las cofradías de indios tuvieron otras características y un crecimiento irregular. En la provincia de Zacatecas, por ejemplo, los pueblos de indios se conformaron por diversas etnias que desde el siglo XVI ahí se congregaban: como zacatecos, tarascos, mexicas o tlaxcaltecas. Si bien pronto se constituyeron en repúblicas de indios con sus correspondientes cabildos, su economía estuvo muy ligada al trabajo y explotación de las minas, más que al trabajo de la tierra, como sus análogas en el centro y sur novohispano. Las diferencias étnicas se habían perdido para el siglo XVIII y más bien eran cofradías de barrio o de un pueblo entero. En 1746, en Tlacuitapan, las cuatro cofradías se hallaban en franca decadencia por falta de cofrades, por lo cual

las autoridades eclesiásticas determinaron reorganizarlas en solo dos: la de la Limpia Concepción y la de Nuestra Señora de la Asunción.

De esa forma, la recuperación demográfica de la población novohispana se reflejó también en la revitalización de las cofradías, que alcanzaron números sin precedentes y cuyo crecimiento continuó hasta mediados del siglo XVIII. Tanto la Iglesia como los grupos sociales estuvieron interesados en su fomento, pues resolvía problemas de culto público, de sostenimiento del clero parroquial, de integración social y hasta de financiamiento alterno de las repúblicas de indios. En las ciudades tampoco dejaron de fundarse cofradías en varios sectores: de españoles, de instituciones, de comerciantes y también de indios. El gran reto para la Iglesia fue ejercer el control de todas ellas, que ya se podían contar por cientos en cada obispado. La Corona no demostró aún algún interés manifiesto por las cofradías en este periodo.

8. EL SANTO OFICIO DE LA INQUISICIÓN

En las décadas de 1640 y 1650 el tribunal de la Inquisición de México emprendió una fuerte persecución contra varias familias de origen judeoconverso, la gran mayoría procedentes de Portugal. Los resultados de esa intensa actividad –impulsada por razones de alta política que se explicarán más adelante– se hicieron patentes a la población por medio de grandes y vistosos autos de fe. Éstos buscaron resaltar la importancia del tribunal y al mismo tiempo la corresponsabilidad de las autoridades seculares y eclesiásticas en la salvaguarda de la religión católica. En las páginas siguientes examinaremos ese momento que podríamos calificar de extraordinario en la historia del tribunal, y daremos una idea de sus repercusiones en la consolidación de la institución y sobre todo de sus finanzas.

Más adelante presentaremos un panorama del funcionamiento de la Inquisición entre 1660 y 1750, décadas en las que, si bien perdió la espectacularidad de los años anteriores, logró adaptar su actividad a las necesidades cambiantes de la Corona y de la población sujeta a su amplia jurisdicción. Finalmente, mostraremos algunos problemas

recurrentes del tribunal mexicano, sus competencias y conflictos con otras instituciones; pero también las transformaciones que experimentó como consecuencia de algunas reformas al sistema inquisitorial emprendidas por los ministros de Felipe V (1700-1746).

Dos décadas conflictivas (1640-1659)

Como señalamos páginas atrás, durante la primera década del largo reinado de Felipe IV (1621-1665) el conde duque de Olivares favoreció la entrada de familias portuguesas de origen judeoconverso a España, que aprovecharon la unión de las Coronas de Portugal y de España para huir de la vigilancia inquisitorial de su país y buscar beneficios económicos. Para mediados de los años 30 la relación entre Portugal y España se había complicado, y la Inquisición española había comenzado ya a ejercer una vigilancia más estricta sobre portugueses sospechosos de judaísmo. En América el tribunal inquisitorial de Lima, presidido por Juan de Mañozca, adquirió un protagonismo singular al desarmar una red o "complicidad", como se le llamó entonces, de portugueses practicantes de la "ley de Moisés", es decir del judaísmo (1635-1639). Poco después, la rebelión que proclamó al duque de Braganza como monarca de un Portugal independiente (1640) profundizó la animadversión hacia las familias portuguesas en toda la monarquía española. En Nueva España, Juan de Palafox (visitador general y obispo de Puebla) se escandalizó con la presencia portuguesa en el reino y consiguió que la Corona lo autorizara para deponer al virrey marqués de Villena (1642), quien era cuñado del proclamado rey de Portugal. Las prédicas contra los judaizantes avivaron la desconfianza en el seno del orden social y la Inquisición comenzó a recibir denuncias contra familias enteras, que parecían estar relacionadas con la práctica secreta de ritos judaicos.

Las indagatorias sobre casos de judaísmo adquirieron proporciones de persecución unos meses más tarde. En ello tuvo que ver la llegada del nuevo arzobispo de México, Juan de Mañozca, el mismo que había sido inquisidor en Perú, y que muy pronto recibió de la Corona la orden de "visitar" o revisar la actividad de la Inquisición

de México. Casi al mismo tiempo entraron al tribunal tres nuevos inquisidores, entre los que descolló Juan Sáenz de Mañozca, mexicano de nacimiento, primo hermano del arzobispo y ex fiscal de la Inquisición de Lima. Ese tribunal renovado fue el protagonista de una actividad sin precedentes para desarticular otra "complicidad" o red "de observantes de la ley de Moisén". Fueron tantos los procesados, que en poco tiempo las pequeñas cárceles resultaron insuficientes, por lo que fue necesario rentar un edificio para albergar a los reos. En 1643 eran ya 30 los prisioneros y en pocos meses llegarían a ser más de 200. La vitalidad del tribunal mexicano fue manifestada públicamente mediante la celebración de autos de fe, actos festivos en los que se representaba el triunfo de la fe. En 1646 se celebró un auto importante en el convento de Santo Domingo. Ante la presencia de autoridades seculares y eclesiásticas, así como de un notable concurso que ocupó gradas, balcones y calles, los inquisidores presentaron a varios reos; leyeron sus causas, recibieron su abjuración y leyeron las sentencias definitivas. Algunos habían sido procesados por delitos más o menos corrientes: dos religiosos profesos que se habían casado fueron condenados a reclusión conventual y a penas espirituales. Cuatro bígamos, un testigo falso, un hombre que se hacía pasar por comisario inquisitorial y otro que fingía ser sacerdote, fueron sentenciados a trabajos forzosos en galeras. Después de ellos, aparecieron aquellos acusados de judaísmo: dos "sospechosos vehementes" de judaísmo tuvieron que abjurar o arrepentirse de sus dichos y hechos; mientras que 36 más, vestidos con sambenitos, fueron presentados como herejes formales y después perdonados mediante un proceso de "reconciliación" con el gremio de los católicos. Unos y otros recibieron azotes y penas pecuniarias como castigo. La relación impresa del auto de fe trató de demostrar con elocuencia tres puntos: el riesgo que había corrido el reino por la presencia disimulada del judaísmo, el triunfo de la religión católica, obtenido por mediación divina, y por último, la actividad infatigable del tribunal de México: su "vigilancia atentísima" y su "constantísimo e incansable celo".

El arzobispo Mañozca brindó su apoyo al auto de 1646 y a los que le siguieron: uno en 1647, tres en 1648 y otro más, con carácter general, en 1649. Este último fue el más grande, costoso e impre-

sionante de cuantos se habían visto hasta entonces. En él, nueve penitentes presentados con sambenito de media aspa y vela verde, como sospechosos de judaísmo, abjuraron de sus culpas, recibieron multas cuantiosas y la condena de exilio forzoso. Otros 16 reos presentados como herejes formales, con sambenito de aspa completa, fueron reconciliados o readmitidos al gremio de la Iglesia (dos de ellos en estatua), después de su abjuración, y recibieron por condena la confiscación de todos sus bienes y azotes en varios casos, que se aplicarían después del auto. 13 reos más, sentenciados como herejes formales, reincidentes y negativos (esto último significaba que se negaban a admitir sus culpas) fueron condenados a la pena máxima que podía imponer el tribunal, es decir, su entrega o "relajación" al brazo secular, para que éste los condenase a las llamas. Algo semejante ocurrió con 47 reos más que habían muerto o que se encontraban fugitivos, pues se les condenó en efigies, que también fueron puestas a disposición de la autoridad civil para ejecutar las penas. Al término del auto, el corregidor de México condujo a los reos a otro tablado, pronunció sentencias y ordenó las ejecuciones. A todos les fue dado garrote antes de que las llamas consumieran sus cuerpos, a excepción de Tomás Treviño de Sobremonte, que fue quemado vivo por su resistencia a implorar el perdón de los inquisidores.

El tribunal de México no volvería a celebrar un auto de fe con tantos reos; pero es importante subrayar que no fue el auto de 1649, sino el de 1659, el que marcó el fin de las causas contra judaizantes. Este último fue realizado en circunstancias distintas, pues lo presidió el inquisidor Medina Rico, que había sido comisionado para efectuar una visita al tribunal, de la cual trataremos más adelante. El auto de 1659 sirvió para evacuar los últimos casos de judaísmo y particularmente el de ciertos reos reincidentes. 32 individuos fueron penitenciados en esta ocasión, de los cuales seis fueron relajados y quemados por la justicia secular. Entre estos últimos llamó la atención el de Sebastián López de Aponte, también portugués, pero acusado de fingir que sanaba mediante el aliento. Su resistencia a confesar sus culpas por estar o fingirse loco (como lo creían los inquisidores), lo llevó al último suplicio. Más interesante aún fue el caso del irlandés William Lamport, conocido en Nueva España

como Guillén Lombardo, cuyas intrigas han merecido la atención de varios historiadores. Acusado de haber pretendido insurreccionar el reino con los portugueses, Lamport enfrentó un largo proceso que trató de sortear con una inagotable cadena de mentiras y chismes que afectó otras causas y que suscitó cizaña entre los inquisidores. En un momento dado, Lamport consiguió fugarse, acudió a Palacio y presentó una queja contra los ministros del tribunal, exponiendo su crueldad y el mal manejo que hacían de los bienes decomisados; pero nada de ello lo libró de la sentencia capital, decidida en el Consejo de la Suprema y pronunciada en el gran auto de 1659. Como quiera que fuese, las acusaciones del irlandés no eran descabelladas. En esos años de intensa actividad, la Inquisición se había convertido en blanco de críticas y sospechas, incluso se granjeó la oposición de diversas autoridades.

Durante los conflictos del obispo Juan de Palafox con la Compañía de Jesús y el arzobispo de México (tratado en otro capítulo de este libro), los inquisidores se enfrentaron con el prelado poblano a pesar de que éste, unos años antes, había llegado a afirmar que la Inquisición era uno "de los tribunales más amados y respetados por el pueblo". Un libelo contra Palafox, que se decía redactado por los primos Mañozca, arzobispo e inquisidor, dio pie a una curiosa guerra de escritos difamatorios que fue sofocada por el propio tribunal. Un miembro de la audiencia y un canónigo de la catedral metropolitana, sospechosos de haber escrito y divulgado un virulento escrito contra los Mañozca, fueron encarcelados por la Inquisición. Otro canónigo de Puebla enfrentó un proceso semejante por atacar por escrito a los antipalafoxianos. Por su parte, Palafox escribió directamente al inquisidor general, en Madrid, enumerando una serie de agravios cometidos por el tribunal de México. Exigió que se revisaran esas causas que, en su opinión, solo se debían a razones políticas. Los procesados bajo dichos cargos fueron exonerados por el Consejo de la Inquisición, y el visitador Medina Rico incluyó la campaña antipalafoxiana como uno de los varios cargos probados contra los inquisidores de México. Los resultados de la visita fueron adversos para los inquisidores, aunque se pronunciaron tardíamente y en secreto. Contado entre los principales protagonistas de aquella perse-

cución, Sáenz de Mañozca fue acusado, con suficientes pruebas, de actuar con exceso de rigor e incluso con crueldad durante algunos interrogatorios con tormento; mientras que a otro de los inquisidores, Estrada y Escobedo, se le documentaron ciento once cargos, casi todos relativos a fraudes y cohechos relacionados con los bienes incautados. En el momento en que se dictó la sentencia (1661), Mañozca había ya sido elevado al obispado de Cuba y Estrada había fallecido, de modo que el único inquisidor multado fue Bernabé de la Higuera bajo los cargos de haber vivido de manera ostentosa con préstamos que nunca pagó, de ser perezoso en extremo y de llevar 20 años amancebado, primero con una esclava, y luego con otra con la que había procreado hijos.

El tribunal en la segunda mitad del siglo XVII

A pesar de las irregularidades referidas, el periodo de persecución de judaizantes legó recursos importantes al tribunal, que pudieron ser aprovechados gracias a las reformas realizadas por el visitador Medina Rico. En efecto, una de sus preocupaciones centrales fue el arreglo del real fisco de la Inquisición, pues no solo logró recuperar propiedades y bienes de los reos que habían sido enajenados de manera irregular, sino que logró sanear las finanzas y usar el capital en operaciones productivas, negocios, arrendamientos y otorgamiento de créditos. Avanzada ya la década de 1660, había desaparecido la espectacularidad de los grandes autos, pero de ninguna manera languidecía la institución. Por el contrario, el tribunal mexicano pudo ostentar su importancia y su riqueza material en las honras fúnebres de Felipe IV y en la canonización del inquisidor Pedro de Arbúes (1667). En las fiestas relacionadas con este último acontecimiento destacó la presencia de la cofradía de San Pedro Mártir. Esta corporación, dedicada a la veneración de Pedro de Verona, inquisidor declarado mártir y santo en el siglo XIII, fue reformada por el visitador Medina Rico con el fin de convertirla en una organización útil al tribunal (1659). Los fondos de la cofradía se incorporaron a los del real fisco de Inquisición y todos los ministros y allegados del tribunal

tuvieron la obligación de ser cofrades. Con sus ramificaciones en distintas ciudades, la cofradía permitió establecer una red de lealtad y apoyo a la Inquisición, integrada por seglares y eclesiásticos en toda la jurisdicción del tribunal mexicano.

Las continuas remodelaciones arquitectónicas del tribunal, antes y después de la reedificación de la década de 1730, constituyen una prueba elocuente de su solvencia durante la segunda mitad del siglo XVII y la primera del XVIII. La copiosa documentación de esos años sugiere también que la institución se mantuvo muy activa, aunque no volvió a celebrar autos tan grandes y espectaculares como los que había realizado en las décadas de 1640 y 1650. Las disposiciones legales contra herejes, particularmente luteranos, judaizantes y "alumbrados", no sufrieron modificaciones. Un edicto de 1694 resumía las características de estas herejías y recordaba a los habitantes su obligación de denunciar. Sin embargo, fueron excepcionales los casos de herejía que desembocaron en sentencia capital, como el del falso franciscano Alberto Henríquez, alias Manuel de Cuadros, procesado como hereje mágico y supersticioso (1679) o el de Fernando de Medina, un comerciante acusado de judaísmo (1699). La reincidencia y las agravantes sexuales del caso de Henríquez fueron decisivas en su condena. En general las prácticas de hechicería o adivinación, que en otra época hubieran pasado por señales de prácticas demoniacas, solían ser calificadas como embustes y supersticiones. La actividad inquisitorial parecía centrarse cada vez más en los delitos de bigamia y solicitación.

Es probable que esta modificación gradual de la actividad del tribunal fuera causante de los frecuentes roces con otras autoridades eclesiásticas. La mayoría de los conflictos con obispos y cabildos eclesiásticos provenía de la continua intromisión del tribunal en asuntos que ocasionalmente podían ser considerados de disciplina eclesiástica. Otra razón de las disputas provenía de la singular autoridad de los inquisidores, pues aunque su rango era considerado inferior al de un obispo, podían actuar libremente contra cualquier miembro del estado eclesiástico, mientras que el obispo tenía recursos limitados para incidir en la actividad inquisitorial, a pesar de que en el tribunal había un juez ordinario que lo representaba. Los conflictos

potenciales entre obispos e inquisidores se vieron atenuados por la costumbre real de elevar a ciertos inquisidores a la dignidad episcopal. Ya hemos visto cómo Juan de Mañozca fue primero inquisidor en Lima y Cartagena y después, arzobispo de México. De manera semejante, Sáenz de Mañozca fue nombrado obispo de La Habana y después de Guatemala, donde murió poco antes de que le llegara la noticia de su nombramiento para la diócesis de Puebla. Si bien ello no bastó para acabar con los conflictos –en 1696 el tribunal se quejaba de la falta de atención por parte del obispo de Michoacán y virrey interino Juan Ortega y Montañés, que había sido inquisidor durante 14 años–, no cabe duda que el hecho de que varios obispos tuvieran una experiencia de varios años en labores inquisitoriales contribuyó a la reducción de los conflictos. En contraste, las competencias con otros tribunales estaban a la orden del día, sobre todo porque los tribunales de la Inquisición solían actuar como jueces en causas que, sin ser de fe, atañían a la corporación o a sus miembros. Las molestias por la intromisión de la Inquisición en asuntos del orden civil fueron frecuentes en toda la monarquía, al igual que las quejas por el uso excesivo de excomuniones por parte de los inquisidores para castigar o amedrentar a sus adversarios en causas que nada tenían que ver con la religión.

La Junta Magna y las reformas de Felipe V

Un pleito de jurisdicción entre la Inquisición y el Tribunal de Cuentas de Lima fue el pretexto para integrar una Junta Magna con miembros de diversos Consejos que revisaron las atribuciones de la Inquisición española (1696). Tras una vasta deliberación, la Junta Magna elaboró una consulta en la que recomendaba prohibir o limitar el uso de las censuras de que solía echar mano la Inquisición en causas temporales, así como establecer claramente el principio de que, cuando la Inquisición intervenía en causas que no eran de fe, lo hacía con autoridad precaria concedida por el monarca y no en virtud de la autoridad espiritual concedida por el Pontífice al inquisidor general. La consulta no se llevó a efecto de inmediato,

pues asuntos más graves afectaban a la monarquía. La Guerra de Sucesión de España (1701-1713) provocó una confrontación entre Felipe V y el Pontífice, que a su vez ocasionó serios problemas entre el inquisidor general y el Consejo de la Suprema. Frente a la crisis de comienzos de siglo, el tribunal de México actuó con discreción y coadyuvó con el gobierno a fin de decomisar algunos libelos satíricos contra el virrey Alburquerque y otros escritos disidentes que parecían respaldar las pretensiones del contendiente austriaco.

Al término de la guerra, Felipe V decidió retomar los principios asentados en la consulta de la Junta Magna de 1696. El fiscal del Consejo de Castilla, Melchor de Macanaz (1713-1715), presentó un proyecto de reforma encaminado a cancelar la supuesta autoridad apostólica que la Inquisición solía esgrimir en momentos de competencia con otros tribunales reales. Ante todo, la reforma buscaba asegurar el predominio absoluto del rey sobre la institución y la obligación de ésta de poner a disposición sus archivos en el caso de que se le requirieran para aclarar cuestiones de competencia. El proyecto derivó en un conflicto que condujo a la expulsión momentánea del inquisidor; a la tensión de relaciones con Roma y, finalmente, al abandono de la propuesta y a la expulsión del ministro Melchor de Macánaz (1714) que había elaborado el dictamen. Así, pues, es probable que el auto de fe que se celebró en México en 1715, organizado por el entonces inquisidor y visitador de los tribunales de México, Francisco Garzarón, cumpliera con el propósito cabal de demostrar la vigencia del sistema inquisitorial, justo después de la crisis antedicha. Ese auto tuvo la singularidad de haber presentado la última condena a la hoguera dictada por el tribunal de México. El sentenciado fue fray José de San Ignacio, un curioso miembro del convento de Betlemitas, que exponía una doctrina propia con un fuerte sabor a calvinismo. Después de abjurar y recibir una condena en 1712, se resistió a recibir la confesión durante su encierro en el convento, a pesar de los azotes y penas que se le impusieron. De regreso al tribunal, confesó que seguía la ley de Moisés. A pesar de un último arrepentimiento, el reo fue condenado como "hereje judaizante, apóstata, relapso, pertinaz y protervo". En ese mismo auto fue presentada la efigie de Francisco David, un predicador catalán

expulso de la Compañía de Jesús fallecido unos años antes, el cual había dado lugar a un singular movimiento heterodoxo en Pátzcuaro. El ex betlemita en persona y el ex jesuita en estatua, fueron entregados al corregidor para que los condujera al quemadero.

A partir de entonces el tribunal de México recuperó su actividad habitual, la cual manifestó al público mediante la celebración de pequeños autos de fe, cada dos o tres años, con una interrupción notable debida a las obras de reconstrucción del tribunal entre 1732 y 1738. La riqueza de la institución permitió al arquitecto Pedro de Arrieta transformar el viejo tribunal en el imponente palacio barroco de portada esquinada u ochavada que, con algunas reformas y restauraciones, ha sobrevivido hasta nuestros días. El estudio completo de la actividad del tribunal de México durante la primera mitad del siglo XVIII es una asignatura pendiente. Si bien algunos trabajos ofrecen pistas e indicios significativos, todavía no es posible hacer una valoración general y equilibrada de una parte sustancial de los numerosos procesos incoados en estos años. En términos generales, la institución parece haber terminado de desplazar su atención del hereje extranjero al heterodoxo potencial que podía surgir de las filas de la población española y mestiza. Una buena parte de los procesados en esta época fueron eclesiásticos acusados de abusar del sacramento de la penitencia y de la confesión, algunas veces con la intención de "solicitar" favores sexuales a las penitentes. Hubo también muchos bígamos, falsos curas y muchos otros individuos acusados que habían atentado contra algún sacramento o proferido palabras escandalosas. Pero lo más notable es que, junto a estos casos de relativa importancia, hubo muchísimos más que fueron denunciados y más o menos documentados por algún comisario, para ser después archivados o despreciados por falta de mérito o de relevancia. De igual modo, el tribunal siguió actuando en materia de censura y decomiso de impresos y manuscritos. Si en tiempos de la Guerra de Sucesión el tribunal cooperó con los virreyes para frenar textos satíricos y hojas de noticias que contenían elementos contrarios a la causa borbónica, en los años siguientes puso especial interés en decomisar libelos escandalosos y textos que causaban polémica, principalmente entre corporaciones eclesiásticas. La Inquisición siguió publicando edictos

contra obras prohibidas en un número que crecía rápidamente a mediados de siglo, y no renunció a adoptar el criterio de la curia romana para lanzar algunas censuras. En pocas palabras, la Inquisición se había recuperado de la crisis de comienzos de siglo, adaptándose a nuevas tareas y preocupaciones.

9. LA BULA DE LA SANTA CRUZADA

El proceso de institucionalización

A lo largo del siglo XVII se fue institucionalizando el aparato administrativo-judicial que se encargaba y supervisaba la expedición, distribución y recaudación de la bula de la Santa Cruzada en Nueva España. Esto implicó, a su vez, definir la jurisdicción y atribuciones del comisario y tribunal de Cruzada y delimitar el fuero que gozaban sus ministros y empleados.

Como se señaló en el capítulo anterior, en 1554 se estableció en Madrid el Consejo de Cruzada que se encargaba de la administración de esta gracia apostólica en todos los territorios que comprendía la monarquía. Siguiendo la división por diócesis, en América la máxima autoridad la constituía el comisario subdelegado de Cruzada, si bien en las ciudades que contaban con real audiencia –México, Guadalajara, Guatemala y Manila– se estableció el real y apostólico tribunal de Cruzada, presidido por el comisario de la diócesis y conformado por el oidor más antiguo de la real audiencia y el fiscal de lo civil. Los comisarios y tribunales tenían jurisdicción privativa sobre los asuntos de Cruzada y no estaban supeditados a ninguna otra instancia de justicia en el virreinato. Únicamente el tribunal de Cruzada de la ciudad de México entendía en grado de apelación las sentencias de los otros comisarios y tribunales de Cruzada de Nueva España, Guatemala y Filipinas, y de todo lo que tenía que ver con la administración de esta renta, desde los contratos o asientos con los tesoreros, hasta la recaudación de las limosnas. De las sentencias del tribunal de México solo se podía apelar al Consejo de Cruzada, al otro lado del Océano.

La imprecisión o indefinición de lo que constituían propiamente las causas de Cruzada originó continuos roces y competencias con otras instancias de justicia y tribunales del virreinato, que vieron afectadas sus atribuciones cuando los ministros de Cruzada reclamaban la jurisdicción privativa sobre los casos, bien porque considerasen que la materia era de su competencia o porque estuviera involucrado el fuero o privilegio que gozaban sus empleados, tesoreros y subalternos, de ser juzgados por su propio tribunal. Esto significaba que cualquier deuda a favor del tesorero o de sus subordinados podía hacerse pasar por deuda de Cruzada, y por tanto constituir materia del tribunal. Como las limosnas de la bula eran un ingreso fiscal, las deudas a favor del ramo se beneficiaban, además, de los mismos privilegios que las sumas a favor del real fisco, con lo cual se facilitaba su cobranza, ya que tenían prelación sobre cualquier otra. A su vez, el fuero de Cruzada permitía también a tesoreros y empleados sustraerse de la acción de los otros tribunales reales y eclesiásticos, fuesen actores o reos, es decir demandantes o demandados, estuviera o no relacionada la causa con los asuntos de Cruzada. Por estas razones, como señalaba el obispo-virrey Palafox a las autoridades peninsulares, el tribunal de Cruzada daba "más que hablar" que los otros tribunales del reino. Los tesoreros y sus ayudantes eran comerciantes que no solo expedían la bula, sino también otras mercancías; intentaban cobrar todas las deudas de que eran acreedores como si fueran deudas de Cruzada; con ello pretendían beneficiarse de la prelación en el cobro que tenían esas sumas, pero también del fuero y jurisdicción privativa del tribunal de Cruzada sobre el caso.

Para los tesoreros era fácil hacer pasar sus deudas particulares como de Cruzada, incluso cuando estaba implicada la misma real hacienda. Por lo mismo, es comprensible la indignación que mostraron en 1637-1639 los oficiales reales de Nueva Vizcaya, quienes sufrieron en carne propia lo que calificaron de atropellos del comisario de Cruzada del real de minas de San Andrés, quien les amenazó de excomunión y embargó la plata que habían confiscado a un minero por deudas de azogue con la Corona, aduciendo que se trataba de una deuda contraída con el tesorero de la bula

de Cruzada del real de minas. En su queja, los oficiales reales señalaron que la recaudación de la limosna no había superado en la localidad los cien pesos, y que la deuda que reclamaba el comisario era de más de mil pesos. Las autoridades de Cruzada exhibieron un vale en el que se asentaba que el dinero en litigio procedía de un préstamo que había efectuado el tesorero al minero por el importe de las limosnas.

Otro indicio de las ventajas que implicaba gozar del fuero de Cruzada se desprende del hecho de que los tesoreros estaban dispuestos a sacrificar algún punto porcentual en su comisión, siempre que se les garantizase el privilegio. Aunque desde los años de 1630 se reguló la junta de competencias de Cruzada para resolver las disputas de jurisdicción con la real audiencia, las quejas y denuncias de atropellos contra las autoridades de Cruzada continuaron.

Por otra parte, y como sucedió con otras instituciones reales, también el tribunal de Cruzada se vio afectado por la venalidad de los cargos. Hacia 1650, la Corona vio en la venta de éstos una manera de allegar recursos y puso a disposición los de alguacil mayor y contador mayor del tribunal de México; a fines de siglo creó el de canciller mayor, que salió a remate al mejor postor. Estos cargos se enajenaron y se perpetuaron en algunas de las familias más prominentes de Nueva España. Es innegable el ingreso de fondos que consiguió la Corona con la medida, a lo que se sumaron posteriormente diversas contribuciones, desde la media anata hasta las contribuciones extraordinarias durante la Guerra de Sucesión, pero a la larga la venta de cargos fue gravosa para el fisco. La mayoría de estos funcionarios cobraba alrededor de los 5,000 pesos anuales, y recibían otras prestaciones y "agasajos" durante la predicación de la bula. Un porcentaje importante de lo recaudado de las limosnas se destinaba a cubrir salarios, privilegios y gastos del tribunal. Reducir estas cargas exigía cambiar el aparato administrativo y de recaudación. Al menos en el primer punto, la Corona estaba atada de manos. Los cargos del tribunal se habían enajenado a perpetuidad y la única manera de recuperarlos era devolviendo el dinero que habían desembolsado las familias para acceder al cargo.

La administración

En 1659 finalizó el sistema de asientos generales. A partir de 1660 no hubo quien, a juicio de los oficiales reales, se hiciera cargo de la tesorería de todos los obispados de Nueva España, Guatemala y Filipinas en condiciones favorables para la real hacienda, por lo que se optó por la adjudicación por diócesis, con condiciones muy similares a las que se habían pactado en los contratos anteriores, que se tomaron como modelo. Sin embargo, y aunque cambió la base territorial sobre la que se celebró el asiento, no se perdió la tendencia centralizadora de la administración de la renta, perceptible desde el siglo XVI. Los remates de las tesorerías se siguieron efectuando por el tribunal de Cruzada de México, los oficiales reales y el virrey, quienes también supervisaban que las cuentas y los ingresos se continuaran haciendo en la caja real de México. En última instancia, el rey y el Consejo de Cruzada ratificaban los contratos y nombraban a los tesoreros. El tribunal de Cruzada de México, además de constituir la instancia de apelación de las sentencias dictadas por otros comisarios y tribunales de Cruzada, también se reservó la jurisdicción privativa sobre todo lo que tuviese que ver con la cobranza y la recaudación de las limosnas. Al igual que sucedía con los asientos generales, las tesorerías salían a pregón por los doce años que comprendía la concesión pontificia, y los postores por lo general eran ricos comerciantes de los obispados. Como los tesoreros generales, también pactaron el fuero de Cruzada para ellos, sus familiares y dependientes; asiento con voz y voto como regidores en los cabildos o ayuntamientos y otros privilegios como acompañarse de negros con espadas y dagas. A diferencia del periodo anterior, marcado por las catástrofes demográficas, la expedición de la bula de Cruzada se vio favorecida por la recuperación, lenta pero sostenida de la población, con lo cual aumentaron los potenciales adquirientes.

La única diócesis que quedó al margen del sistema de asientos o arrendamientos fue la de Yucatán. La tesorería de Cruzada se enajenó de manera perpetua, a mediados del siglo XVII, en el capitán Antonio Maldonado Aldana; acabaría en el siglo XVIII en manos y como

parte del mayorazgo de la Casa de Miraflores. La situación marginal de aquel obispado y la cortedad de los ingresos derivados de la bula explican el carácter excepcional que en él revistió la administración de Cruzada y el poco interés de la Corona por implantar la recaudación directa de la renta por parte de los oficiales reales. A su vez, los tribunales de Guatemala y Filipinas buscaron liberarse de la tutela de la ciudad de México y tener dependencia directa del Consejo de Cruzada en Madrid.

Los aires reformistas

Desde fines del siglo XVII nuevos aires soplaban en Madrid. Es cierto que, desde su implantación en Nueva España, se registraron repetidas quejas contra la jurisdicción y el fuero de Cruzada, pero lo que empezaba a ser más novedoso es que las quejas empezasen a ser atendidas. Ya desde los años de 1680 la Corona estipuló que no se permitiera que los tesoreros se convirtieran durante el ejercicio de su cargo en regidores en los ayuntamientos, que se regulase el fuero de Cruzada limitándolo a las causas propiamente de Cruzada, que se restringiese el fuero a los tesoreros y que se excluyese de ese privilegio a sus familiares y dependientes, en suma, que se respetase la jurisdicción real. Así y antes de mediados del siglo XVIII, los tesoreros fueron perdiendo su condición de regidores, vieron seriamente limitado su fuero, que ya no se hizo extensivo a sus dependientes. Otras condiciones de los asientos empezaron también a limitarse, como la posibilidad de retener el dinero de la predicación y negociar con él, la exención de las alcabalas y otros impuestos, la posibilidad de ingresar en la real caja el dinero en plata o en libranzas y no en moneda. Es decir, que la Corona buscó recuperar el control sobre una renta que había escapado de su control.

La necesidad de la reforma se hizo más evidente a medida que avanzaba el siglo XVIII. En Madrid, el marqués de la Ensenada abría una investigación encaminada a precisar si el Consejo y comisario de Cruzada habían usurpado algunas atribuciones del monarca en cuanto al nombramiento de subdelegados en ultramar. Desde la Pe-

nínsula, de forma insistente se pidieron informes sobre la conveniencia de implantar el sistema de administración directa por parte de los oficiales reales y poner fin al sistema de asientos; en otras palabras, al arrendamiento de los ingresos reales, y de incorporar esta renta a la jurisdicción real, limitando las atribuciones e incluso buscando hacer desaparecer al tribunal de Cruzada. Poco cambió en este periodo pero, con estos antecedentes, en 1750, se llegó a un acuerdo con la Santa Sede que dio a la Corona el control que tanto había ansiado sobre esta renta, como veremos en el siguiente capítulo.

10. APUNTALAMIENTO Y EXPANSIÓN DE LA ECONOMÍA ECLESIÁSTICA

En su conjunto, en esta etapa ocurre el afianzamiento de la economía eclesiástica e inicia una expansión que estaría vinculada a la vida urbana. En el siglo aquí comprendido, la Iglesia apuntaló su base material mediante la adquisición de propiedades inmuebles y el ordenamiento de sus rentas decimales. Gran parte de este proceso se realizó a partir de las capitales episcopales y en las principales ciudades de las diócesis. Dentro de la diversidad de las instituciones eclesiásticas también se dio un proceso claro de diferenciación económica; solo algunas alcanzaron un alto grado de concentración de la riqueza que las separó notablemente de las más modestas. Entre finales del siglo XVII y las primeras décadas del XVIII, la expansión de la economía eclesiástica logró consolidarse también mediante la definición de mecanismos más formales para el cobro de rentas como el diezmo. A partir de la primera mitad del siglo XVIII, la contabilidad eclesiástica fue más clara y específica. Al final de la etapa aquí comprendida, las instituciones eclesiásticas llegaron prácticamente a su número definitivo; pocos establecimientos nuevos se implantarían después de 1750. Esto significa que la etapa constructiva de las edificaciones eclesiásticas concluyó prácticamente, y que las inversiones en inmuebles urbanos con carácter definitivo quedaron definidas al finalizar el periodo.

Sin bien fue aquella una era de afianzamiento y expansión de la riqueza de la Iglesia, fue también durante ese periodo cuando la Co-

rona española comenzó a reclamar una mayor contribución económica de las instituciones eclesiásticas, lo hizo por medios específicos. El rey exigió a la Iglesia novohispana el pago de impuestos que ya se cobraban al clero en la península española (subsidio eclesiástico), y se adjudicó derechos sobre los beneficios eclesiásticos en términos del ejercicio de su regalismo.

La vida urbana y el aumento de las rentas clericales

La ampliación de la economía eclesiástica se dio a la par de un incremento de la presencia de las instituciones del mismo tenor en las villas y ciudades, así como del aumento de clérigos y de monjas en esas mismas aglomeraciones. Al parecer, los dos ejes de desarrollo de este crecimiento fueron, por una parte, la recuperación de la minería tras la crisis de producción de plata ocasionada principalmente por el desabasto de mercurio; y, por la otra, el aumento del tamaño de las ciudades de Nueva España central con el inicio del crecimiento de las del Bajío. La capital del virreinato superó los anteriores problemas originados por las inundaciones y la ciudad de Puebla fue un mercado urbano de encuentro de importantes intercambios comerciales de Nueva España hasta la segunda década del siglo XVIII, cuando su posición mercantil se vio disminuida. El fortalecimiento de los centros mineros y urbanos en el Norte y Occidente favoreció las fundaciones y donaciones a favor de los establecimientos eclesiásticos de las ciudades en crecimiento.

El incremento del clero secular citadino fue un hecho consumado a partir de esta época y coadyuvó al aumento de fundaciones piadosas como las capellanías. La fundación del Colegio Seminario de Puebla por Palafox (1644) y posteriormente el del arzobispado de México (1689) favoreció este hecho, pues además de estar emplazados en su respectiva capital episcopal, formarían a un clero que se caracterizó principalmente por su preferencia urbana. Las rentas que lo sustentaban irían a parar directamente a las instituciones emplazadas en las ciudades. El caso de las rentas del convento de La Concepción de Puebla es ilustrativo de este proceso. En 1633 el

valor de todos sus bienes fue de 269,771 pesos; en 1677 alcanzó la suma de 505,787; mientras que en 1718 se contabilizan 604,871 pesos y para 1743 alcanzó ya los 737,689 pesos. Otro convento que presentó un crecimiento notorio en esa misma ciudad fue el de Santa Catalina de Siena. En 1655 registró la suma de 398,386 pesos; para 1672 se contabilizan 420,797; hacia 1716 alcanzó los 546,412 pesos y, finalmente, en 1742 el valor de sus bienes se calculó en 623,068 pesos. Un proceso semejante se vivió en la ciudad de México: en 1714 el convento de La Concepción sumó sus bienes en 783,507 pesos, mientras que en 1744 ascendieron a 857,720. Este incremento se dio de una manera característica en los conventos de monjas calzadas, que admitieron un número cada vez mayor de religiosas y que acumularon las dotes en la forma de una riqueza de manejo versátil. El ritmo de crecimiento económico de este tipo de instituciones fue, en esta época, el más acelerado en toda la era novohispana. Los conventos de descalzas en cambio, contaron por lo regular con un número fijo de monjas, por lo que sus rentas se incrementaron limitadamente; el resultado fue que, precisamente durante el periodo aquí estudiado se dio la concentración de rentas urbanas en las instituciones más grandes.

En este periodo también se puede hablar de un apuntalamiento de la riqueza eclesiástica en aquellas instituciones que pudieron y decidieron orientar sus inversiones a la adquisición de inmuebles urbanos. En términos generales, se puede decir que la riqueza de las instituciones estaba constituida por propiedades inmuebles que daban una renta y por capitales reconocidos a su favor que proporcionaban réditos. En las instituciones que presentaron en esta etapa un mayor crecimiento, se encuentra que la proporción del valor de sus inmuebles urbanos se incrementó notoriamente con respecto al de los capitales. En el caso del convento de La Concepción de Puebla, en 1633 el valor de sus casas era solo de 6%, en 1677 pasó a 11% y en 1718 era ya de 30%. En lo concerniente al convento de Santa Catalina de Puebla, mientras que en 1655 el valor de sus propiedades urbanas era de 8%, en 1672 fue ya de 16% y en 1716 alcanzó 35%. En el caso de La Concepción de México, en 1714 sus casas representaron 20% de sus bienes y en 1744 ascendieron a

59.7% de su riqueza. La mayoría de las inversiones de muchos de los conventos de la ciudad de México consistían, en 1744, en inmuebles urbanos (como Santa Catalina, 87.6%; Santa Inés 89%; San Jerónimo 85.4%), mientras que disminuyó el peso relativo de los capitales a rédito. Las casas fueron revaluadas durante el periodo aquí comprendido; representaban mejores inversiones, proporcionaban rendimientos más estables y sólidos que los capitales reconocidos a rédito. Las instituciones más ricas se hicieron de inmuebles urbanos mediante compra, como resultado de adjudicaciones -derivadas de juicios por deudas hipotecarias no pagadas sobre casas- e incluso en algunos casos por construcciones emprendidas por los administradores de la riqueza eclesiástica.

Con excepción de los jesuitas, que se distinguieron por el éxito en la explotación directa de sus haciendas, los bienes inmuebles rurales del resto de las órdenes religiosas, principalmente de las masculinas, tuvieron pocos rendimientos. Dichas propiedades carecieron en general de una buena administración y darlas en arrendamiento tampoco parece haber sido una solución que mejorara sus ingresos.

En lo tocante a caudales, es notorio un cambio en los mecanismos de inversión. Mientras que en los siglos XVI y XVII los capitales eran reconocidos por medio de escrituras de censo (compra del derecho a recibir una renta), en el siglo XVIII la preferencia por este tipo de inversiones se dio mediante depósitos irregulares y obligaciones por pesos. Esto quizás se debió a que, mientras el censo tenía que pagar alcabala por tratarse de una compra-venta, el depósito irregular y las obligaciones por pesos no estuvieron sujetos a esa contribución. Para mediados del siglo XVII, prácticamente toda inversión de capitales eclesiásticos se efectuó mediante censos. Un siglo más tarde, en 1744, el convento de La Concepción de México tenía invertidos en la forma de depósitos irregulares 23% de su riqueza y en censos solo 17% de ella; en el de Santa Clara, de esa misma ciudad, las obligaciones ascendían a 43% y solo 18.1% de censos. La riqueza de algunas instituciones se afianzó, pues, mediante la compra de bienes urbanos y utilizando los mecanismos de inversión de capitales menos expuestos al pago de impuestos. En este proceso destacaron sobre todo los conventos de monjas calzadas emplazados en las principales ciudades novohispanas.

LA REGULARIZACIÓN DE LAS RENTAS DECIMALES

Durante el siglo bajo estudio, las rentas procedentes del pago del diezmo tendieron a regularizarse en lo tocante a la forma de sus cobros. Uno de los puntos centrales de disputa acerca de si las órdenes religiosas debían o no pagar diezmo por sus propiedades agropecuarias se resolvió en esta etapa. Después de un largo proceso de discusión, en 1657 se sentenció que las órdenes religiosas debían pagar diezmos. En ese mismo año, la Compañía de Jesús interpuso un recurso en contra de la resolución. La nueva disputa duraría casi un siglo más y en el ínterin muchas propiedades de los jesuitas continuaron sin diezmar hasta que, en 1750, se dictó una resolución final para todos los casos que ordenó el pago de esta contribución a los diocesanos correspondientes. En esta etapa también se dictaron otras medidas que mejoraron los mecanismos del cobro del diezmo, en especial en las catedrales de Valladolid de Michoacán, Puebla y México. En la primera, el proceso se expresó con la reforma de 1662 mediante la cual el cabildo intervino cada vez más en la administración del diezmo, consolidando así su ser y quehacer como cuerpo. En el caso de Puebla, la mejora se advierte en las constituciones para la contaduría de la catedral angelopolitana hechas por el obispo Juan de Palafox y Mendoza en 1645. Estas medidas probablemente tuvieron influencia en otras diócesis; contribuirían a mejorar los instrumentos para el cobro decimal. Sin embargo, además de los medios administrativos hay que considerar que la situación política y los intereses creados también influyeron de una manera importante en la eficiente recaudación del diezmo.

Durante el siglo XVII hay indicios de que en algunas diócesis la recolección de los diezmos fue irregular. En el caso del arzobispado de México esto se debió en parte a la intervención rígida de los virreyes y a la recurrencia de los periodos de sede vacante. Tal fue el caso del duque de Alburquerque (virrey entre 1653 y 1660). Solo hasta el último cuarto del siglo XVII, el arzobispo y su cabildo, libres de la presión virreinal, pudieron hacerse cargo plenamente de la administración decimal y emprender un conjunto de reformas que mejoraran la recaudación, sobre todo para enfrentar las crisis

agrícolas. Esta situación se vio especialmente facilitada cuando el arzobispo Enríquez de Rivera se hizo cargo del gobierno de Nueva España (1673-1680) y favoreció el control decimal por parte del cabildo metropolitano. Durante la segunda mitad de ese siglo, la regularización de este proceso en el arzobispado de México se dio a la par de la consolidación de la iglesia metropolitana.

Hacia finales del siglo XVII y principios del XVIII hubo igualmente quejas, en el obispado de Puebla, acerca de que un grupo del cabildo catedral influía en la recolección decimal para favorecer sus redes de poder local. Este tipo de situaciones perjudicaban el monto total de la gruesa decimal y con ello la percepción de la parte que correspondía al rey, lo cual trajo consigo un mayor interés de la Corona de supervisar el reparto del diezmo y una preocupación por acrecentar sus derechos sobre ese impuesto. Esto implicó un reforzamiento de los métodos de recaudación y fiscalización real sobre la renta decimal simultáneo al incremento de sus demandas regalistas.

En esta tónica, la Corona reclamó el producto de las vacantes mayores y menores. Como es sabido, los beneficios eclesiásticos implicaban una renta. Los principales beneficiados eran los miembros del cabildo catedral y naturalmente los obispos. Cuando un miembro de ese clero alto era promovido a otro cargo, renunciaba o fallecía, y mientras era designado otro eclesiástico que ocupara su cargo, su beneficio se consideraba vacante. Muchas veces, las rentas de las vacantes eran asignadas por la Corona para fines piadosos, pero esto era una costumbre sin un fundamento legalmente constituido que acreditara el poder de la decisión real sobre estas rentas. Hay que considerar que el tiempo que un beneficio eclesiástico permanecía vacante podía ser largo; que en Nueva España había un gran número de cargos y posiciones eclesiásticas de esa índole y que su valor era considerable, pues dependía del aumento de los diezmos. Así, la importancia económica de las vacantes fue cada vez mayor. Aunque esta discusión tuvo una larga historia y antecedentes, la consecuencia legal más relevante tuvo lugar en el periodo bajo estudio. Desde 1617 se comenzó a discutir sobre los derechos de las rentas correspondientes a las vacantes de obispos, que eran las más cuantiosas (cuarta episcopal). En la *Recopilación* de 1681, con base en una real

cédula de 1626, se decretó que las vacantes mayores correspondían legalmente a la Corona y en 1737 se ordenó lo mismo para las vacantes menores (dignidades, canónigos y los otros beneficiados del cabildo). En el proceso por el cual se llegó a tal resolución legal tuvo importancia la fundamentación desarrollada por Antonio José Álvarez de Abreu en su obra *Víctima real legal, Discurso único jurídico histórico político. Dominio que en las Vacantes mayores y menores de las Iglesias de las Indias Occidentales pertenece a la Corona de Castilla y León*, donde llegó a la conclusión de que las rentas vacantes eran de libre propiedad de la Corona y de que ésta, por lo tanto, estaba en libertad de darles el uso que desease haciendo a un lado, al menos en teoría, a la Santa Sede. Fue tal el valor que por este medio había pasado a la libre disposición de la Corona, que llegó a estimarse como un "redescubrimiento de las Indias Occidentales".

En realidad, la política real ya se había encaminado por esta senda desde la instauración de los Borbones y su búsqueda del reconocimiento papal luego de ganar la Guerra de Sucesión de España (1701-1713). Tras un momento de difícil relación con Roma, la Corona buscó infructuosamente consolidar su posición. En 1717 se alcanzó un efímero acuerdo con el papado que no fue considerado como un verdadero concordato (acuerdo formal que rigiera las relaciones entre Roma y un Estado). De hecho, fue solo un convenio insatisfactorio para ambas partes que duró apenas once meses. Posteriormente, en el concordato 1737 la Corona reclamó cerca de 30,000 beneficios eclesiásticos de que disponía la Santa Sede usurpándolos, desde su perspectiva, al patronato real. El rey intentó llegar a un acuerdo para recuperar estos derechos mediante un concordato que finalmente no se logró por no reunirse las condiciones que la Corona reclamaba. Por lo tanto no se alcanzó tampoco entonces el patronato universal al que aspiraban los Borbones. Sin embargo, en 1737 se sentaron las bases de lo que sería el concordato de 1753. Además del planteamiento sobre los derechos reales concernientes a los beneficios eclesiásticos, en la cláusula VIII del concordato de 1737 el rey se tomó la atribución de cobrar contribuciones a los nuevos bienes eclesiásticos que fuesen adquiridos a partir de entonces, como si fuesen de seglares. Aunque no se aplicó de inmediato este derecho, no

obstante algunas providencias de 1745 y 1756, se llegaría a tomar una decisión más firme en 1760, cuando se consolidó el derecho reclamado mediante una real cédula.

Otra contribución que se intentó imponer en lo tocante a la riqueza eclesiástica de las Indias fue la extensión del subsidio eclesiástico a fines del siglo XVII e inicios del XVIII. El subsidio era una contribución directa de 6% sobre los ingresos del clero, fueran comunidades o individuos del clero secular o regular. Se cobraba en la Península de forma regular al menos desde 1563 mediante el breve del 2 de marzo de 1560 concedido por el papa Pio IV a Felipe II. El clero en las Indias estuvo entonces exento de esta contribución. Fue por el breve del 14 de julio de 1699, cuando Inocencio XI concedió a Carlos II el derecho de cobrarlo en esos dominios. Se señaló que la contribución sería de medio millón de ducados de plata para Nueva España. Un ducado (375 maravedíes) era una moneda de cuenta mayor al peso (272 maravedíes). La recaudación fue muy inferior a lo proyectado (un cálculo señala solo 122,042 pesos de esta época) y la mayoría de las contribuciones provinieron del arzobispado de México. Ahí, el arzobispo Juan Ortega y Montañés se tuvo que enfrentar a una década de disputas y oposiciones, que ocasionaron un creciente recelo del alto clero a la política fiscal de la Corona. Con todo, este primer intento del cobro del subsidio eclesiástico fue muy limitado en cuanto a su recaudación. Algunos cabildos en sede vacante, como el de Puebla, presentaron una férrea oposición sin que el arzobispo hallara medios para obligarlos a cumplir con la cuota de su obispado en los años inmediatos al decreto. Una nueva tentativa por cobrar otra contribución sobre el clero por concepto de subsidio se hizo con base en el breve de 1721, cuando se pretendió extraer 2 millones de ducados de las Indias. Unas estimaciones de años posteriores señalan que en ese entonces solo se recolectaron cerca de 202,494 pesos. En 1741 se renovó el intento de cobro por este concepto, pero al parecer tampoco hubo mucho éxito. No obstante que no se tuvo la recaudación esperada por la Corona, el cobro del subsidio generó una cantidad de información importante en lo concerniente a la situación y riqueza del clero, misma que las autoridades tomarían en cuenta para fundamentar sus pretensiones rega-

listas. Esta información fue tan relevante como lo fue en la Península el levantamiento en Castilla del catastro del marqués de Ensenada (1749), que sacó a relucir la importancia del patrimonio del clero.

En este periodo se sentaron las bases sobre las que se sustentaría el crecimiento económico de la segunda mitad del siglo XVIII. Las inversiones eclesiásticas se afianzaron y su riqueza aumentó y se esparció por todo el territorio novohispano; el cobro decimal se fortaleció y se incrementó la presencia del clero secular en las ciudades. Pero también en estos años se cimentó la estructura de la que echaría mano la Corona para implementar el regalismo borbónico a partir del reinado de Carlos III (1759-1788).

IV

LA BÚSQUEDA DE UNA IDENTIDAD EN UNA ÉPOCA DE CAMBIOS: 1750-1821

Nueva España se transformó de una manera notable durante la segunda mitad del siglo XVIII. Estos cambios se asociaron a un crecimiento económico y a variaciones en la forma de gobierno impulsadas por los Borbones. Por lo que se refiere al primer aspecto, se estima que entre principios del siglo y 1810 la población pasó aproximadamente de 3 a 6 millones de habitantes. El aumento se dio sobre todo de una manera casi sostenida a partir de 1760, a no ser por la crisis agraria y demográfica de 1785-1786 que afectó el área más densamente poblada de Nueva España. Este incremento tuvo como base una mayor producción agrícola, reflejada en el aumento del producto decimal.

La población creció favoreciendo un sistema de pueblos, villas y ciudades que conformaron economías regionales y fortalecieron las oligarquías locales. A la cabeza de esta ocupación territorial estaban las principales ciudades que fortalecieron la vinculación de su entorno con una mejor estructura de caminos y con un flujo mayor de mercancías y personas. Las ciudades de México, Puebla, Oaxaca, Valladolid, Guadalajara, Guanajuato, Veracruz, Querétaro y Mérida crecieron no solo en su número de habitantes sino también en su capacidad de aglutinar una economía regional en su entorno. Aunque la población fue en su mayoría rural, estuvo más integrada a un dinamismo comandado por las capitales regionales. A partir de la

década de 1760 tanto el mercado interno colonial como el comercio ultramarino, vinculado a él, crecieron notoriamente. Pero fue sin duda en el sector minero donde los resultados del crecimiento económico se hicieron más patentes, ya que entre 1790 y 1810 se alcanzó un promedio en la acuñación de 20 millones de pesos al año. En este contexto, las rentas clericales se fortalecieron, aunque también fueron más fiscalizadas y tasadas por el gobierno español.

La economía que se desarrolló en la segunda mitad del siglo XVIII fue incentivada y orientada por un conjunto de reformas fiscales que tuvieron como objetivo acentuar política y económicamente el vínculo colonial con la península española. Estas medidas, conocidas como reformas borbónicas, fueron destiladas y adaptadas por la Corona española de las tendencias de gobierno imperantes en Europa, las cuales realzaban la centralización del poder real para dirigir a la sociedad hacia un estado de "progreso" por medio de la razón, en lo que se conoció como despotismo ilustrado. La fecha de inicio de estos cambios de gobierno en Nueva España se ha asociado a la llegada de José de Gálvez y su nombramiento como visitador general (1765). A Gálvez le correspondió iniciar estas reformas, calificadas como una "revolución en el gobierno", y reprimir las inconformidades que suscitaron la expulsión de los jesuitas (1767). En lo económico dictó medidas para fortalecer la minería e incentivar el comercio con la finalidad de aumentar la recaudación fiscal. Su política formó parte de un plan imperial que buscó fortificar sus fronteras y puntos claves en la lucha por el control del Atlántico. Durante gran parte de la aplicación de estas transformaciones, las oligarquías se adaptaron a ellas, reinterpretándolas y adaptándolas a sus propios intereses.

El modelo de gobierno que se implementó buscó disminuir la injerencia de las corporaciones a las que por largo tiempo se les habían delegado funciones de gobierno y administración, entre las más importantes estaba la Iglesia pero también los ayuntamientos, el consulado de comerciantes de la ciudad de México y los pueblos de indios. El concepto de regalismo como una facultad de intervención de la Corona incluyó no solo a la Iglesia sino que previó abarcar prácticamente todas las esferas de la sociedad corporativa. El principal argumento con que lo hizo fue la interpretación de que

uno de los substanciales atributos del rey era procurar la felicidad pública. Al redefinir su rango de acción a su facultad de saber cuál era el bienestar público y las acciones que llevarían a él, la Corona dejaba atrás la perspectiva de competencia de ámbitos que hasta entonces había compartido con las corporaciones, especialmente con la Iglesia en la antigua concepción de un territorio social dividido rígidamente entre una potestad real y una eclesiástica.

La política borbónica limitó las facultades de muchas corporaciones novohispanas, fiscalizó sus ingresos y limitó su rango de influencia. Algunas de estas medidas aunque no afectaron a la Iglesia directamente llegaron a dañar su poder colateralmente. Las dirigidas a los pueblos de indios, afectaron a las expresiones de religiosidad tradicionales al tratar de controlar las festividades religiosas y los gastos destinados a ellas. Igualmente la implantación de un ejército permanente en Nueva España, implicó la propagación de fueros y privilegios que compitieron con los que hasta entonces había alcanzado solo la Iglesia. Las transformaciones económico-sociales de esta época tuvieron variadas respuestas del clero, que entre todas estas mudanzas buscó una identidad por diferentes caminos.

En un corto período, entre 1767 y la consumación de la Independencia, se impulsaron importantes cambios. Durante él, funcionarios reales, obispos y arzobispos, no se limitaron a seguir un mandato de reformas sino que también elaboraron sus propias ideas y proyectos sobre lo que debía ser la sociedad colonial. A lo largo del periodo fue patente la presencia eclesiástica en diversos momentos: cuando la Corona reafirmó su completa autoridad sobre la Iglesia en materia terrenal y disciplinaria y poderosas figuras diocesanas protagonizaron la implementación del proyecto regalista, cuando se iniciaron las revueltas de la Independencia y el clero parroquial se involucró a favor o defendió los intereses de España, y finalmente cuando Nueva España se declaró independiente y el obispo Antonio Pérez Martínez coronó a Iturbide como emperador de México. Estos hechos muestran, entre muchos otros, la trascendencia de las respuestas del clero ante los cambios de la época borbónica.

En la historia de la Iglesia en Nueva España, este periodo quizá haya sido el más estudiado. Frecuentemente la historiografía le ha

caracterizado por la reducción de los privilegios e influencia del clero. También se ha enfatizado la existencia de un alto clero acomodado y de tendencia regalista en contraste con un numeroso bajo clero modesto si no es que pobre. Finalmente también se ha destacado la fuerte correlación del pensamiento eclesiástico con el nacionalismo criollo, principalmente por la vía del guadalupanismo.

La Iglesia en Nueva España fue sometida a diferentes fuerzas, actores y procesos que la afectaron. En primer lugar está el trasfondo de una expansión capitalista, sensible en las últimas décadas del siglo XVIII, con nuevas ideas liberales y utilitaristas a las cuales el imperio español se fue integrando. En el ámbito económico a los países europeos más avanzados en este proceso, Inglaterra y Francia, habían iniciado una revolución industrial, que a principios del siglo XIX había transformado una parte importante del proceso de producción, mecanizándolo e incrementando los artículos destinados a salir para otros mercados. Esto, junto con otros hechos políticos, como la Independencia de los Estados Unidos, provocó un acendramiento de la lucha por el mundo atlántico, en el que se basaba gran parte del poder del imperio español. A partir de 1780 las guerras de España con Inglaterra y Francia llevarían a los Borbones hispanos a buscar recursos para sostenerlas, principalmente mediante la emisión de vales reales. La Corona buscó entonces los bienes de fundaciones piadosas y establecimientos públicos para respaldar su necesario retiro. Fue entonces cuando se emitió la ley de Consolidación de vales reales, cuya ejecución se amplió a Nueva España en diciembre de 1804 originando una gran crisis financiera.

La Corona española emprendió reformas argumentando la necesidad de promover un gobierno ilustrado. Junto a la formación del capitalismo en Europa, desde el siglo XVII nacieron posiciones racionalistas y empiristas que enfatizaron el papel de la razón y de la experiencia en la construcción del conocimiento. Algunos de sus aspectos fueron asimilados por los estados en crecimiento. En el siglo XVIII esto derivó en un movimiento cultural conocido como la Ilustración. En Europa desde finales del siglo XVII el absolutismo expresado por varias monarquías consideró que los privilegios tradicionales del clero y la Iglesia constituían un inconveniente para sus proyectos.

Buscó acotarlos e integrarlos mediante una reforma a las instituciones eclesiásticas y sus representaciones. Este modelo se transmitió a España en el siglo XVIII principalmente desde Francia y a través de la dinastía borbónica. Las prerrogativas que afectaban el pleno ejercicio del poder real fueron consideradas contrarias al progreso, que estaba guiado por la razón y representado en las disposiciones del rey. Si bien en algunos lugares como Francia esto llegó a originar una fuerte crítica a la Iglesia, en España se constituyó una "Ilustración católica" que asumió los avances de este movimiento cultural pero dentro de los marcos de su tradición política y religiosa. Este proceso lo llevó a cabo aplicando, especialmente en sus colonias, un despotismo ilustrado, donde las atribuciones reales asociadas eran indisputables en la aplicación del conocimiento ilustrado para alcanzar la felicidad pública. La Corona española se valió de estos pensadores para constituir poco a poco su proyecto de Estado.

El gobierno de los virreyes dio muestra de la implantación de esta nueva tecnología de gobierno, que se basó en un mejor conocimiento sobre la población, sus actividades y los recursos naturales. Estas reformas emplearon como parte de su estrategia un control sobre los espacios. Se fortalecieron puntos geopolíticamente importantes, se establecieron en Nueva España las intendencias, nuevas entidades de control territorial, y en las ciudades se dividió en su interior en cuarteles para un mejor ordenamiento y control del vivir en sociedad, estableciendo de esta forma una "policía".

Varios mandatos virreinales dan cuenta del nuevo carácter del gobierno. El virrey Marqués de Croix (1766-1771) enfatizó, durante el proceso de acallamiento de las protestas por la expulsión de los jesuitas, que los vasallos debían callar y obedecer las órdenes reales sin discutirlas u opinar sobre asuntos de gobierno. Desde el periodo del virrey Antonio María de Bucareli (1771-1779) las expediciones científicas fueron impulsadas continuamente y se iniciaron ciertos cambios urbanos entre los que destaca, en la ciudad de México, la creación del paseo que llevaba el nombre de ese virrey. Igualmente se impulsó una fuerte fiscalización sobre bienes y gastos de los pueblos de indios, tratando de imponer, por una parte, una racionalidad que favorecía la actividad mercantil española y por la otra limitar

la inversión de las festividades religiosas. Juan Vicente de Güemes Pacheco de Padilla y Horcasitas, segundo conde de Revillagigedo (1789-1794), fue un ejemplo de cómo los gobernantes participaron activamente en este proyecto. Reorganizó la vida urbana, comenzando por la ciudad de México, especialmente en el ramo de sanidad, en el ordenamiento de la ciudad y de su policía. Se levantó una infraestructura de caminos, en la que destaca la renovación de la ruta México-Veracruz, vía primordial en el vínculo colonial. Bajo su mandato se recabó gran cantidad de información sobre el territorio y la población de Nueva España. En particular fue importante el censo de población que ordenó levantar a principios de la década 1790 y que representó el retrato más completo de los habitantes de Nueva España bajo la óptica del racionalismo.

Bajo esta Ilustración también se formaron diversas corrientes y grupos intelectuales que crearon su ámbito y delinearon sus propias posiciones. Dentro de éstos al menos se pueden perfilar dos corrientes importantes al iniciarse la segunda mitad del siglo XVIII: una representada por los jesuitas que tuvieron un proceso de construcción propia en el ámbito científico, político y religioso. La otra, decididamente orientada a respaldar el proceso de fortalecimiento de la Corona, estaba constituida principalmente por el alto clero que procedía directamente de España y que vio en este proyecto una oportunidad para reforzar el poder diocesano e imponer un orden disciplinar en el clero y en las prácticas religiosas de los feligreses. Ambas corrientes fueron fruto de una ilustración católica que buscaba construir una identidad propia dentro de las instituciones clericales. Fueron dos perspectivas no solo diferentes sino encontradas especialmente a partir de 1767, cuando la Compañía de Jesús fue expulsada de los dominios españoles. Una tercera posición al respecto, formada en las últimas décadas del dominio español, buscaría una identidad en la construcción de una Iglesia nacional.

La política borbónica se valió de un carácter autoritario y exigió disciplina jerárquica para instrumentar su poder. Como los jesuitas representaban un obstáculo para ello, su expulsión –al igual que en otros estados– fue casi un requisito para la consolidación del proyecto absolutista. Por su parte, los obispos ilustrados que fueron una de

las bases del fortalecimiento de la Corona, consideraron indispensable combatir "la falsa filosofía", como se referían al probabilismo jesuita, que consideraban una amenaza a la reestructuración que pretendían imponer.

La política real argumentó el uso de la razón para construir una crítica al modelo tradicional en el que se había desarrollado la sociedad colonial y sometió a nuevas presiones a los súbditos novohispanos. El clero se había constituido en un reducto criollo por excelencia y al ver reducidos sus espacios buscó la construcción de una identidad nacional en el marco de las disputas del nuevo racionalismo. Otros factores que favorecieron este camino, se derivaron principalmente de las consecuencias de la revolución francesa y de una mayor circulación de libros y panfletos. A principios del siglo XIX esto era patente y se manifestó por la difusión de un liberalismo político, a veces mediado por traducciones, cuyos primeros lectores fueron en primera instancia los eclesiásticos. El resultado fue que diversos grupos que conformaban la Iglesia y que buscaban construir su identidad, influidos por esta literatura, plantearon consecuentemente su derecho de expresar su opinión político-religiosa.

También hay que considerar que a partir de 1750 la Iglesia comenzó a enfrentar diversas dificultades internas y propias de su dinámica. En un primera etapa, quizá hasta 1790, se observa un crecimiento de la riqueza eclesiástica y una fuerte presencia social del clero, sobre todo urbano. Pero con este aumento paralelamente se presentaron nuevos problemas. La riqueza de la Iglesia fue más difícil de controlar y más codiciada. Igualmente a la Corona y a los diocesanos se les dificultó contener las opiniones políticas del clero sobre todo a partir de la invasión francesa en 1808 en la península y de la guerra de Independencia en Nueva España. Este hecho fue favorecido con la difusión de la idea que la libertad de imprenta era un derecho.

A veces presionado por factores externos, a veces impulsado por movimientos internos, el clero novohispano emprendió por diversos caminos la búsqueda de una identidad religiosa propia. El clero regalista apoyó el proyecto de la Corona porque pensaba que podía encontrar en él una oportunidad para volver a un modelo de aus-

teridad y obediencia que lo identificara con una piedad individual, más apegada al modelo evangélico, respetuoso de la jerarquía y de silenciosa observancia. Pero rápidamente fue evidente que la búsqueda de esta Iglesia reformada estaba subsumida y supeditada a un proyecto social del cual el rey (y sus intereses) era la única cabeza, mientras que las instituciones eclesiásticas perdían autonomía en su conducción interior. Con los nuevos elementos que aportó la revolución francesa, la desconfianza que sembró la aplicación de medidas que afectaron la riqueza de la Iglesia y la crisis política de 1808, gran parte del clero y no solo la élite, se inmiscuyó también en esta búsqueda de identidad clerical y ensayó sus propuestas propias. Lo paradójico fue que en 1820, cuando el liberalismo en España decretaba la segunda extinción de la orden jesuita, el alto clero de Puebla y sus seguidores, que habían sido los más apegados al rey Fernando VII y defensores a ultranza de la autoridad peninsular, se basaron en este hecho para argumentar la legitimidad de la separación de España y la conformación de una nueva nación. Ello representó una decidida actitud político-religiosa que abrió un nuevo panorama para la conformación de una Iglesia nacional, paradigma sobre el cual el clero giraría hasta la separación Estado/Iglesia con la Constitución de 1857.

1. EL CUARTO CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO Y LAS REFORMAS CLERICALES

La sustitución dinástica que se produjo en el trono español a comienzos del siglo XVIII con el paso de la casa de Austria a la de Borbón trajo importantes cambios en la relación entre la Corona y la Santa Sede, que terminaron por afectar el estatuto de la Iglesia en los dominios americanos de la monarquía de España. En Francia los Borbones, y especialmente Luis XIV, habían fortalecido a la monarquía respaldando la autonomía de la jerarquía católica francesa frente a Roma. Una vez asentada en España, la nueva dinastía y sus ministros siguieron un curso semejante que buscaba ampliar, en alcance y a todos sus dominios, las facultades de control sobre la Iglesia que la

Corona ejercía tradicionalmente en virtud del Patronato eclesiástico. Semejante designio iba en detrimento de la autoridad del papa y de su influencia al interior de la propia Iglesia hispana, y los conflictos con la Santa Sede no se hicieron esperar. Durante el reinado de Felipe V (1700-1746), las relaciones entre las cortes de Madrid y Roma se rompieron dos veces, la primera entre 1709 y 1712 en represalia porque el papa Clemente XI desconoció los derechos del monarca sobre el trono español, y la segunda en 1736, en rechazo a los intentos de Clemente XII de poner a los obispos españoles en contra de su rey y a favor del papado.

Las conflictivas relaciones entre la Corona y el papado

A la postre, estos conflictos condujeron a la necesaria renegociación de las relaciones entre la Corona y los pontífices, que no podían darse el lujo de permitir el alejamiento de España en una Europa donde los monarcas absolutistas se mostraban cada vez más hostiles a los privilegios tradicionales de la Iglesia y el clero. El resultado fue la firma de dos concordatos entre ambas cortes, el primero en 1737, y el segundo y más importante en 1753, entre Fernando VI y Benedicto XIV, que terminó de reconocer la facultad universal del rey para proveer los beneficios eclesiásticos en el conjunto de sus reinos. El concordato de 1753 comprometió el apoyo explícito del pontífice y sus sucesores a las medidas tomadas por el monarca español para restablecer la disciplina moral y las buenas costumbres entre el clero secular y regular de sus reinos.

Este último asunto había sido motivo de gran preocupación para la Corona, que incluso había conseguido al respecto la promulgación por Inocencio XIII de una bula especial para España, la *Apostolici Ministerii* de 1723. El problema continuó interesando a la monarquía durante los reinados de Fernando VI (1746-1759) y Carlos III (1759-1788), y fue el punto de contacto entre un sector reformista de la jerarquía eclesiástica española, y los ministros de ambos monarcas. Ambos grupos coincidían en la crítica a las distorsiones y la corrupción introducidas por siglos de intromisión de la

Santa Sede y de relajación de las órdenes religiosas, y particularmente en los tiempos modernos por la preponderancia de la Compañía de Jesús. A causa de lo anterior, la Iglesia, lejos de ser un pilar de la moral y de la obediencia al soberano y a las leyes que dictaba en pro del bien común, se convertía en amparadora de los peores excesos y costumbres, y en refugio desde el que se conspiraba en contra de la autoridad real. La solución, de acuerdo a estos críticos de inspiración ilustrada y jansenista, pasaba por una necesaria recuperación de las raíces históricas del derecho, costumbres y disciplina eclesiásticos españoles. Dentro de esa tradición, tocaba al soberano como protector de la Iglesia la responsabilidad de encontrar y poner en práctica los medios necesarios para esta depuración, a la vista de que Roma estaba demasiado ocupada con las intrigas de la misma corte papal, o vaciando los bolsillos de los príncipes católicos y de sus súbditos con cobros por pensiones, prebendas y dispensas matrimoniales y de todo tipo. Este fue el origen de un ambicioso programa de reforma de la Iglesia en los dominios españoles que tendría un momento a la vez brillante y turbulento durante su aplicación en el virreinato de Nueva España a partir de mediados del siglo XVIII.

El espíritu de reforma eclesiástica en América

En efecto, la situación de la Iglesia en los dominios de las Indias, tal y como había sido descrita al rey y sus ministros por virreyes, prelados y otros observadores enviados allí durante las primeras décadas del siglo, parecía alarmante: un clero secular mal preparado y poco motivado para cumplir con su ministerio; un clero regular en condiciones semejantes, con la agravante de que era el encargado del adoctrinamiento espiritual de millones de indígenas, mantenidos por sus pastores en la ignorancia, la segregación y la miseria; los colegios y universidades, totalmente sometidos a la influencia de los jesuitas, quienes fomentaban la laxitud moral desde la cátedra y el confesionario, y cuyos seguidores, colocados en posiciones claves en todas las corporaciones civiles y eclesiásticas, formaban un Estado dentro del Estado. Pero, si los problemas de la Iglesia en América

eran hasta cierto punto semejantes a los de la metrópoli, los reformadores podían contar allí con una ventaja de que carecían en España: las atribuciones casi ilimitadas que el ejercicio del Regio Patronato Indiano daba a la Corona para dictar medidas ejecutivas de control del clero americano, y sobre materias del gobierno espiritual, especialmente de los indios. Este fue el fundamento de la serie de reuniones sostenidas por el ministro José de Carvajal y Lancaster con una junta de teólogos, juristas y prelados electos de las Indias (entre ellos el nuevo arzobispo de México, Manuel Rubio y Salinas), que resultó en el enérgico plan de secularización de las doctrinas indígenas puesto en marcha en 1749, interrumpido por razones políticas en 1757 y retomado en 1760 ya con Carlos III, del que se trata con profundidad en otra parte de esta obra.

Las circunstancias americanas y el éxito alcanzado en la secularización animaron al grupo reformista a ensayar en América una vía de cambio sobre cuya aplicación en la propia España no existía suficiente consenso político: la convocatoria de concilios provinciales. De acuerdo con los defensores de la tradición histórica de la Iglesia hispánica, en los antiguos concilios toledanos reunidos por los reyes visigodos entre los siglos VI y VIII se había manifestado vigorosamente el espíritu de la cristiandad primitiva, en forma de cánones y legislación sabios y adecuados al gobierno terrenal y espiritual de la "nación". No obstante, ni este ejemplo, ni el más reciente de la famosa asamblea general de 1682 en que los obispos franceses marcaron su distancia frente a Roma, bastaron para decidir al rey a llamar a un gran concilio nacional español, donde los reformistas no tendrían la seguridad de poder ganar para su causa a la mayoría de la jerarquía peninsular. Las Indias, en cambio, parecían ofrecer mayores seguridades en ese sentido, pues en ellas el clero, al deber enteramente al rey sus rentas y prebendas, tendría que estar (o al menos eso pensaban los teóricos regalistas) más comprometido con la voluntad regia y con su plan de reforma de la Iglesia mediante la celebración de sínodos generales.

El que se consideraba el mayor obstáculo para llevar a cabo este designio en las Indias fue eliminado con la expulsión por Carlos III de la Compañía de Jesús de todos sus dominios, ejecutada en 1767.

Junto con lo anterior se abría una coyuntura favorable con el casi simultáneo envío a Nueva España de dos prelados abiertamente identificados con el proyecto de cambio y a quienes había de tocar conducir en ese reino el proceso conciliar: el obispo de Puebla de los Ángeles, Francisco Fabián y Fuero, y el arzobispo de México, Francisco Antonio de Lorenzana y Butrón, respectivamente designados en 1765 y 1766. Ambos eran orgullosos ex canónigos de Toledo, además de furibundos antijesuitas, y apoyaron con sus hechos y con la pluma tanto la expulsión de los ignacianos como los actos represivos del visitador general José de Gálvez y del virrey marqués de Croix en contra de los descontentos por la medida.

El Cuarto Concilio Provincial y sus implicaciones

En ese ambiente, Carlos III firmó en San Ildefonso la real cédula del 21 de agosto de 1769, mejor conocida como el *Tomo Regio*, dirigida a los arzobispos de las Indias y Filipinas, en la que el monarca exponía la urgente necesidad de que los prelados, de acuerdo con los virreyes y presidentes de audiencias, y con los obispos sufragáneos de sus provincias, convocasen concilios para el restablecimiento de la disciplina de la Iglesia, la que se suponía tan vulnerada como la obediencia y respeto debidos a la jerarquía de los obispos. Entre otros puntos que, según instruía el Tomo Regio, debían tratarse en aquellas asambleas, se encontraba la supresión de exacciones abusivas en los tribunales eclesiásticos, los cobros indebidos de los curas párrocos a los feligreses, la elaboración de nuevos catecismos, la prohibición de la enseñanza de las doctrinas jesuíticas, la limitación de las fundaciones de capellanías, la división racional de las parroquias, la erradicación de conductas inadecuadas y granjerías seculares entre el clero, el establecimiento de seminarios para el clero secular y la admisión en éstos de indígenas y mestizos, la subordinación del clero regular a la autoridad diocesana y la persecución de creencias y conductas supersticiosas. Se estipulaba que las actas con los decretos preparados por los concilios serían remitidas al monarca y revisadas para verificar que no se opusiesen a las regalías y patronato regio, pero permitiendo provisionalmente que

aquellos relacionados con la reforma y educación del clero y con la sujeción de los regulares se pusiesen en práctica de inmediato. Nada se decía en el Tomo Regio acerca de la tramitación ante la Santa Sede de la aprobación de los futuros concilios, como una forma implícita de insistir en el derecho que asistía al soberano para convocar sínodos eclesiásticos cuando lo estimase conveniente, y para otorgar o no en primer lugar su aprobación a lo actuado en ellos.

Las órdenes del rey se recibieron en Nueva España el mismo 1769 y a principios de 1770 el arzobispo Lorenzana, como metropolitano de la provincia eclesiástica mexicana, convocó para enero del año siguiente al que sería el IV Concilio Provincial mexicano. Durante los siguientes meses Lorenzana se dedicó febrilmente a la organización del Concilio: paralelamente a la invitación a los obispos, el nombramiento de consultores canónicos y teológicos, y a la convocatoria para la designación de representantes de los cabildos de las diócesis novohispanas, de la Colegiata de Guadalupe y de las órdenes religiosas, el arzobispo imprimió, acompañadas de interesantes noticias históricas, las actas de los tres concilios mexicanos anteriores. Mientras tanto, trabajaba también para presentar redactados de antemano los decretos del próximo sínodo, prueba de que el prelado se proponía ejercer un férreo control de la asamblea y del desarrollo de las discusiones que en ella tendrían lugar.

El Concilio se inauguró el 13 de enero de 1771 en la Catedral de México, sitio donde transcurrieron sus trabajos, y a donde acudieron, además de los representantes eclesiásticos, el jurista designado como asistente real o representante del monarca. Transcurrieron así diez meses, durante los cuales la despótica conducción de Lorenzana se enfrentó continuamente a las posturas intransigentes de los aguerridos representantes de algunos de los cabildos eclesiásticos frente a propuestas del arzobispo como la de que el Concilio solicitara al papa la extinción definitiva de la Compañía de Jesús, o en la discusión de documentos complementarios como los catecismos conciliares y diversas instrucciones sobre las imágenes sagradas, el culto al sacramento eucarístico o la enseñanza de la doctrina. El curso de los debates conciliares fue igualmente alterado por acontecimientos como la escandalosa deposición y envío bajo arresto a España del obispo de Durango,

el carmelita fray José Vicente Díaz Bravo, denunciado por Lorenzana y Fabián y Fuero como desafecto a la política de Carlos III, el no menos ruidoso enfrentamiento entre Lorenzana y el virrey marqués de Croix por una cuestión protocolaria, o la noticia, conocida desde agosto, de la presentación de Lorenzana como arzobispo primado de Toledo. Clausurado éste finalmente el 26 de octubre de 1771, sus decretos fueron remitidos a España para iniciar los largos trámites de su aprobación por la Corona, y posteriormente por la Santa Sede. Nadie imaginaba entonces que tales aprobaciones no serían alcanzadas y que el IV Concilio mexicano jamás entraría formalmente en vigor.

Tal y como quedaron en su redacción definitiva, los cánones del sínodo fueron inspirados en parte por los del III Concilio mexicano, pero también en el III Concilio limense de 1582-1583, en el sínodo diocesano de Caracas de 1687, y naturalmente, en los concilios toledanos. Su contenido está estructurado en cinco libros, subdivididos a su vez en títulos. El primer libro, con dieciséis títulos, contiene instrucciones generales para la prédica de la doctrina, seguidas de reglas sobre la ordenación de los clérigos, la administración de sacramentos y sobre los ministros de la justicia eclesiástica. El segundo, también con dieciséis títulos, trata de los procedimientos generales de los tribunales eclesiásticos. El tercer libro contiene veinticuatro títulos y trata de los eclesiásticos como pastores, y en particular de las obligaciones de los párrocos, pero también sobre el clero regular y las religiosas, sobre los templos, y sobre la inmunidad eclesiástica. El cuarto incluye solo dos títulos, acerca del matrimonio. El quinto libro, finalmente, tiene doce títulos acerca de las visitas diocesanas y sobre diversas conductas delictivas contra la fe, así como de su castigo.

Las consecuencias del concilio

Como se mencionó anteriormente, y pese a las grandes expectativas de sus organizadores y de muchos de sus participantes, el IV Concilio mexicano nunca logró entrar en vigor, no obstante los repetidos intentos del mismo Lorenzana, ya como primado de la Iglesia de España, de rescatar el que consideraba uno de sus mayores logros

como pastor y prelado. En primer lugar, el Concilio debió enfrentar objeciones jurídicas de diversa índole y retrasos burocráticos absurdos durante su análisis por el Consejo de Indias, cuya superación costó largos años. Una vez sorteados estos obstáculos, en 1792 fue enviado a Roma, y allí su trámite ante la Santa Sede quedó estancado para siempre, en parte por el rechazo de la curia, pero también por el desinterés de la propia Corona para impulsar su aprobación.

En cuanto a las razones del abandono final de lo que había sido considerado y alentado como un gran instrumento para la reforma de la Iglesia, son diversas las explicaciones que los historiadores han ofrecido. Bien fundada es la observación de que los cánones del IV Concilio, debido a su carácter extremadamente regalista y a su hincapié en la obligación de obediencia y sujeción de los fieles y de los mismos clérigos a la autoridad regia, no tenían posibilidad de ser ratificados por el papado, que ya había cedido demasiado terreno frente a las instancias (o mejor dicho, chantajes) del rey de España en materias delicadas como el Patronato, o la polémica extinción definitiva de la Compañía de Jesús en 1773. Paradójicamente, los cánones del sínodo mexicano debieron parecer excesivamente tibios a los ministros ilustrados de la Corona, que en los últimos años del siglo XVIII deseaban llegar cada vez más lejos en la supresión de privilegios como la inmunidad personal del clero, que había permanecido intocada en el IV Concilio.

No es arriesgado afirmar, por otra parte, que la insatisfacción causada por el concilio tanto en Madrid como en Roma pudo deberse en buena medida a que Lorenzana había cometido el error de redactar e imponer unos cánones que no eran más que la representación de una conciliación ficticia (por cuanto ésta jamás había tenido lugar en el seno del propio sínodo) entre las regalías de la Corona y las libertades tradicionales del clero, tal y como éstas eran entendidas dentro de la tradición eclesiástica novohispana. En este sentido, podría afirmarse que la vía conciliar hacia la reforma eclesiástica en el imperio español fue, a fin de cuentas, un fracaso, y resulta comprensible que, después de su aplicación experimental en las Indias, no se hubiera puesto en práctica en la propia península ibérica. Después de todo, la monarquía absolutista no entendía la convocatoria conciliar como la apertura de

un espacio de representación y de discusión, sino de imposición de directrices incuestionables a una Iglesia que debía quedar reducida a la condición de instrumento de consecución de los fines del nuevo Estado. Los alcances que esto podía tener ya eran visibles cuando el IV Concilio logró llegar finalmente a Roma: para entonces ya había iniciado la Revolución Francesa, que estaba llevando a sus últimas consecuencias la lógica de la sujeción de la Iglesia al Estado y de la supresión de los privilegios eclesiásticos. No es de extrañar, por la misma razón, que jerarcas como el propio Lorenzana terminaran sus días condenando las mismas políticas regalistas de reforma eclesiástica de las que en otros tiempos habían sido ardientes partidarios.

Sin embargo, el fracaso del conciliarismo en 1771 no debe hacernos suponer que no existió una reforma de la Iglesia en Nueva España. La renovación de las instituciones eclesiásticas era un hecho desde mediados del siglo XVIII, de frente al declive que experimentaba el clero regular y el ascenso y definitiva consolidación de la Iglesia episcopal. Independientemente del concilio, a lo largo de la centuria las gestiones de prelados como Pedro Anselmo Sánchez de Tagle o Antonio de San Miguel en Michoacán, Antonio Alcalde en Guadalajara, o los mismos Lorenzana y Fabián y Fuero y sus respectivos sucesores en México y Puebla, introdujeron cambios profundos y duraderos en aspectos tan diversos como la formación del clero, las prácticas religiosas, o la educación y la beneficencia públicas. Se sentaron así las bases para la transformación experimentada por la Iglesia novohispana en los cuarenta años que median entre la expulsión de los jesuitas en 1767 y el colapso de la monarquía española en 1808.

2. LOS OBISPOS Y SUS CABILDOS ANTE EL PODER REAL

Los obispos

A pesar de que en el ámbito eclesiástico el cambio dinástico de la monarquía española tuvo efectos más significativos a partir de la década de 1730, no debemos pasar por alto el hecho de haberse reforzado cada vez más la autoridad de los obispos desde el inicio del reinado

de Felipe V. Esto se hizo en la tónica de una mayor subordinación del episcopado a las directrices del real patronato. Las reformas no eran nuevas en la monarquía. Sin embargo, adquirían ahora el significado de una *corrección* ideológicamente apuntalada en la misión regia de guiar al pueblo de Dios. Quienes reflexionaron sobre la modificación de la administración y sus usos, también propugnaron la corrección de las costumbres, lo cual se halló asociado con una nueva forma de religiosidad católica de cariz rigorista que acentuaba la piedad interior, silenciosa, una moral individual y las buenas obras.

Lenta, pero inexorablemente, en Nueva España se fueron notando diferencias crecientes entre los obispos herederos de prácticas religiosas y de formas de organización política orientadas por la negociación y el consenso –mismas que habían dado carta de naturaleza a las formas de piedad colectiva de marcado tono festivo, espectacular, exultante– y aquellos prelados dispuestos a implantar medidas de carácter autocrático que incidirían no solo sobre la disciplina eclesiástica, sino en una mayor extracción fiscal de los cuerpos eclesiásticos. Esta última se justificaba con el argumento de que era necesario reducir las riquezas y grado de ostentación al que las Iglesias habían llegado y del que hacían gala. La etapa de autonomía relativa de las Indias llegaba, pues, a su fin.

La etapa subsecuente, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII fue la del advenimiento de prelados "ilustrados" en las sedes diocesanas más importantes, sobre todo México y Puebla, con poco o ningún arraigo en Nueva España. Según veremos, su relación con la Corona y sus fines pastorales fueron de nueva inspiración. La primera premió a los prelados más comprometidos con su política haciéndolos miembros de la Real Orden de Carlos III, recientemente instaurada. De manera consecuente con el nuevo liderazgo episcopal, los prelados herederos de las etapas anteriores experimentaron desconciertos ante los efectos socialmente desestabilizadores de las reformas más agudas implantadas. También sobrevinieron divisiones atribuibles a la diferencia de criterios, de estilos de gobierno y de actitud ante la cristianización.

Por otra parte, después de 1740 se echa de ver que la Corona no volvió a permitir que la designación de prelados en quienes solía

recaer el cargo de virrey se prolongara durante periodos considerablemente largos. En los últimos años del dominio español volvemos a ver a dos arzobispos investidos como virreyes de México, si bien en momentos sumamente cortos y muy excepcionales como la implantación del sistema de intendentes (1786) o la secuela del derrumbe de la monarquía en 1808. A saber, Alonso Núñez de Haro y Peralta (mayo-agosto de 1787) y Francisco Javier Lizana y Beaumont (julio de 1809 a mayo de 1810).

Galicanismo, "jansenismo español" y ultramontanismo

Uno de los asuntos de origen francés que pasaron a la Península es el referente a los principios galicanos que, sobre todo a partir de 1682, insistieron como nunca antes en la autonomía de la política secular o temporal respecto de la esfera espiritual y eclesiástica. De manera específica esto había implicado, para muchos obispos franceses, condicionar las declaraciones de los papas en asuntos de fe a la confirmación de los concilios generales, considerados por aquéllos como la instancia suprema de autoridad en la Iglesia. Hubo pronunciamientos aún más radicales que tuvieron buena acogida en algunos círculos cortesanos españoles. Los más sonados fueron los del teólogo de Lovaina, Zeger Bernhard van Espen, quien postuló el reforzamiento de la autoridad de los obispos frente a la del Papa.

Un principio más resultó decisivo. Derivaba del movimiento religioso, también de origen francés (1630-1640), conocido como jansenismo. Éste subrayaba la preeminencia de la predestinación de las personas en orden a su salvación eterna por efecto de la gracia divina, en detrimento del libre albedrío que pusiera de relieve el valor santificante de las obras de caridad. Sin embargo, en España y sus colonias el vocablo "jansenista" acabó por designar la oposición a la doctrina teológica moral enseñada por la Compañía de Jesús, conocida como "probabilismo". Al pronunciarse por la preeminencia de la libertad humana, esa doctrina se valió del principio de incertidumbre para zanjar los casos de moral. Por lo tanto favorecía las soluciones probables, así que sus exponentes fueron tachados de laxismo. Ciertos prelados renuentes, o abiertamente contrarios al probabilismo, pasaron a Nueva España.

En ésta eran varios los obispos que, como en la propia Península o en el resto de las Indias, se habían formado en los colegios jesuitas. Impelidos por los efectos socialmente adversos de las reformas, es decir, por las circunstancias locales, ciertos prelados se vieron precisados a adoptar posturas o a tomar decisiones rayanas en el probabilismo. Fue éste el caso de Pedro Anselmo Sánchez de Tagle, obispo de Michoacán (1758-1772), quien al justificar en su diócesis las rebeliones de los años de 1766 y 1767 por parte de indios, mulatos y castas, se atrajo la aversión y aun las amenazas tanto del virrey marqués de Croix como del visitador de Nueva España José de Gálvez. Así, lo que para los virreyes del siglo XVII había constituido una defensa obstinada de los privilegios e inmunidades eclesiásticas, y por lo tanto un problema de control y de equilibrio políticos, para los años de 1770 eran ya "opiniones ultramontanas alejadas de la voluntad del Príncipe y de la conformidad con sus leyes civiles". En cambio, un prelado como Alonso Núñez de Haro y Peralta estuvo familiarizado con las ideas del clero galicano. Además, dos de los autores que él mismo recomendaba para la enseñanza de la moral y de la historia, Natal Alejandro y Claude Fleury, eran jansenistas declarados, por lo que algunas de sus obras fueron puestas en el Índice romano.

Otra acepción del término "jansenista" designó a aquellos sujetos favorables al regalismo exacerbado y que por lo tanto perseguían las actitudes ultramontanas, es decir, las de aquellos individuos o corporaciones propensas a hacer prevalecer la autoridad del Papa sobre la voluntad del rey si era necesario. Éste parece haber sido el caso del obispo de Durango fray José Vicente Díaz Bravo OCD (Orden del Carmelo Descalzo), quien contrarió repetidas veces las opiniones y dictámenes del arzobispo Lorenzana y del obispo de Puebla Francisco Fabián y Fuero. Su pertinacia le valió ser expulsado de las sesiones del Cuarto Concilio Mexicano (1771) y de la misma Nueva España. A todo lo largo de ese sínodo estuvo latente el problema de la convivencia de las potestades secular y espiritual, pero asimismo las diferencias entre los nuevos prelados y los de la etapa precedente; desde la ceremonia de apertura en que el sitial del virrey marqués de Croix quedó sin dosel y un estrado más abajo que el del arzobispo Lorenzana, hasta la carta en que el marqués se quejó con su amigo,

el ministro Grimaldi, en los siguientes términos: "Hay que trabajar no poco para que algunos eclesiásticos conozcan la dependencia de la real autoridad que en ellos reside y de que solo quieren valerse cuando les acomoda".

Regalismo, tradición y autonomía de la política

Las regalías de la Corona experimentaron un proceso creciente de reivindicación a lo largo del siglo. Dan la impresión de haberse exacerbado al ritmo de las urgencias financieras de la Corona, cuya andanada de gravámenes sobre todo tipo de ingresos de índole eclesiástica no se atuvo a un programa sistemático preestablecido, sino al desorden de los apremios hacendarios. Con el mismo brío, el regalismo hurgó en las fuentes de la tradición hispánica a fin de apuntalar sus propósitos. Remontó incluso hasta los visigodos y extrajo de los concilios toledanos símbolos como el tomo regio y los argumentos sacros y primigenios de mayor consistencia en materia del vicariato espiritual de los reyes. Recordemos que, durante siglos, la moral y la justicia habían formado los dos pilares en que se asentaba la reflexión sobre la autoridad y el gobierno. Estamos ante una cultura que rara vez había pensado las funciones de mando de manera abstracta, totalmente desligadas de la dimensión concreta del comportamiento y de los afectos de las personas. Era común, por ejemplo, decir que un buen Príncipe "amaba a la República" y que la mejor prueba de ese amor era acercarse a sus miembros, escucharlos en consejo. La relación entre el Príncipe y el reino fue frecuentemente concebida como un flujo no interrumpido de beneficios, de gracias y de perdones.

Sin embargo, para la década de 1790 la política se entendió ya casi exclusivamente en su connotación de la actuación gubernativa orientada por la *necesidad*, es decir, que se había ido desvinculando de los ámbitos de moral y justicia que antes la habían ceñido y condicionado. Dicho de otra manera, era la política una actividad en proceso de ser secularizada; no importa que se esgrimieran por parte de la Corona, acaso con más ahínco que nunca, argumentos religiosos que apuntalaran el vicariato eclesiástico del rey. Sin embargo, tenían ya un sentido meramente ideológico. Aun ciertos prelados como Francisco Antonio de Lorenzana, que en las décadas 1760

y 1770 no vacilara en manifestar su entusiasmo por el regalismo, para la de 1790, cuando era ya cardenal de Toledo, albergó dudas al respecto. Desde el advenimiento de Carlos IV, el anticlericalismo en Madrid no hizo sino aumentar, sin contar los efectos de la revolución francesa. En 1795 la Corona despachó una real cédula que abolía la inmunidad de los tribunales reales de que hasta entonces disfrutaran los eclesiásticos en los casos en que se les hallara culpables de "crímenes graves y atroces". Aun cuando los obispos advirtieron a Madrid que la medida atentaba con destruir la lealtad tradicional del clero a la Corona, se hizo caso omiso de sus representaciones. Pero aún faltaba lo peor. Como veremos en otro apartado de este capítulo, en 1804 la Corona decretó que los capitales y bienes dedicados al bienestar público, y que en casi su totalidad eran administrados por la Iglesia, fuesen dados en empréstito forzoso al rey para consolidar la deuda pública generada por la emisión de vales reales. La "Consolidación", nombre con el que se conoció esta medida, tuvo por efecto la enajenación de la élite criolla y eclesiástica. La indignación encontró expresión en las representaciones que el futuro obispo electo de Michoacán, Manuel Abad y Queipo, dirigió a la Corona (1805). Advirtió con valentía a los ministros que sus políticas atentaban contra el bienestar económico de Nueva España y que ponían el reino al borde de una insurrección general.

El concepto de soberanía real había experimentado un deslizamiento semántico desde una cristiandad de doble vertiente, espiritual y temporal, hacia la subordinación a solo esta última. En su calidad de patrono, el rey había venido ejerciendo las facultades de tutor, de árbitro, incluso de rígido auxiliar de la jurisdicción eclesiástica. Esas facultades transitaron hacia lo que se conoce como regalismo absoluto o borbónico. Así, la antigua tutoría, auxilio y arbitraje apuntaron cada vez más hacia la dirección y la rectoría.

Ahora bien, es necesario destacar que en el mundo hispano el proceso de autonomía de la política no arrancó con el advenimiento de los Borbones, aunque sí se exacerbó como nunca antes. Desde principios del siglo XVII, la trabazón de moral y justicia había ido sufriendo una lenta pero inexorable erosión. De hecho, el incremento en ese siglo del carácter preceptivo y moral del discurso acerca de la

actividad gubernativa se había dado a contracorriente del surgimiento de un número creciente de obras en que la autonomización de la política se fue tornando visible en tratados que dedicaban un mayor espacio a temas como "la razón de estado", asociados con las tecnologías de dominación o con la contabilización de las fuerzas bajo el comando del Príncipe.

"Ilustración católica" y directrices episcopales

Con toda su importancia, el dilema regalismo/ultramontanismo no agotaba el panorama ni ideológico, ni cultural de Nueva España. Partidarios de una u otra tendencia o al menos de alguna de sus expresiones, los prelados no pudieron ignorar ni la herencia, ni los logros, ni las manifestaciones del catolicismo postridentino. Éstos traslucían mediante una serie de reivindicaciones de primerísima importancia para el propio reino, comenzando por su patrona, Nuestra Señora de Guadalupe, cuyo culto sancionara oficialmente el papa un año después del concordato ya mencionado, es decir, en 1754. Por otra parte, las cofradías y otras entidades corporativas, su culto y organización, eran pieza clave del entramado social y de su organización en miles de pueblos de Nueva España aun más allá de la independencia; en el ámbito visual se imponían las formas del mecenazgo y del patrocinio responsables del esplendor de las artes de contenido religioso acentuado, sobre todo las plásticas y musicales; en el plano de las letras resplandecía la labor de acopio, por parte de miembros del alto clero (recordemos las *Bibliothecas* de los canónigos de México José Eguiara y Eguren y Mariano Beristáin de Souza), de los saberes impresos desde el inicio de la imprenta en Nueva España a fin de refutar a pensadores del norte y centro de Europa que denostaban a la América española y a sus habitantes, tachándolos de inferiores en todo a los del Viejo Mundo. Fue éste el clima que dio continuidad a los designios episcopales expuestos desde la época anterior. Los grandes autores de la tradición, como santo Tomás de Aquino, seguían citándose. No obstante, su lectura se hallaba ahora sujeta a criterios "modernos" que hicieron participar a los prelados de un consenso de "ilustración católica", ya sea que se alinearan a favor del regalismo exacerbado o de posiciones de carácter ultramontano.

Así, por ejemplo, la secularización de las doctrinas o parroquias más importantes dio lugar a la consolidación en ellas de un clero nuevo casi siempre adverso a la subsistencia de las lenguas autóctonas. La extensión del uso del castellano fue tenido como el instrumento idóneo para eliminar las "devociones heterodoxas". Dos años después de la expulsión de los jesuitas y de las sublevaciones en la diócesis de Michoacán, aquéllas fueron consideradas como fuentes de oposición al dominio español. El arzobispo Lorenzana juzgaba que dichas lenguas eran "una ascua de fuego, un fomento de discordia y una piedra de escándalo, para que [las] miren con aversión entre sí los vasallos de un mismo soberano"; la diócesis de Oaxaca fue tenida por su obispo (Bergosa y Jordán) como nueva "Babel"; fue el ayuntamiento de México el que interpretó la secularización de las doctrinas y la intención de suprimir las lenguas indias como medidas instrumentadas por los obispos para favorecer a los clérigos de origen peninsular y no como una manera de reformar las celebraciones de los indios. A los obispos se debe entonces atribuir, en parte, el que desde los años de 1760 el énfasis en el sacerdote como juez se desplazara al sacerdote como maestro a causa de los cambios en la sensibilidad y en razón de que las reformas de los Borbones dispusieron la retirada de los curas de la escena pública.

En pocos terrenos la asociación de los obispos con algunos designios fiscales de la Corona fue más notorio –ni más engañoso– que en el de las fiestas y el culto religioso de los pueblos. Mediante la expedición en 1773 de unos "Reglamentos de los Bienes de Comunidad", el gobierno prohibió que las fiestas religiosas se costearan con caudales de las cajas de comunidad. Entendido como una especie de "ahorro forzado", hasta 60% de ellos debía ser ahora canalizado a las cajas de la real hacienda. La reacción defensiva a esta medida por parte de numerosas feligresías indias consistió en transferir tierras y ganados comunales a las cofradías existentes. Algunas visitas episcopales de Guadalajara y de Oaxaca testimonian que el control de las cofradías era ejercido por las autoridades indias de los pueblos y no por los párrocos. Así, a pesar de las restricciones de las autoridades seculares y de los obispos, las manifestaciones de culto de carácter tradicional, colectivo, espectacular y festivo, solo muy difícilmente fueron objeto

de erradicación. Muchas veces no quedó más alternativa a los prelados que prohibir el uso de determinados objetos considerados como demasiado "profanos y escandalosos" en las procesiones (tales como coches alegóricos y monigotes) para intentar limitar estas últimas a las imágenes estrictamente sagradas toleradas; o bien, si no había más remedio, reservar al recinto de las iglesias lo estrictamente sagrado, introduciendo así una separación antes poco visible respecto del ámbito "profano". Las fisuras se hicieron cada vez más notorias entre la opinión "ilustrada" del clero y de las autoridades seculares y la religión popular, que consideraban demasiado propensa al ridículo, a la irreverencia y al mal gusto. Hacia los años de 1804, por ejemplo, en la Congregación de Silao, en pleno Bajío, los rancheros e indios de los alrededores dejaron de acudir a las funciones de Semana Santa. Preferían irse a poblados más alejados y menos sujetos a control, donde aún tenían lugar las procesiones. Se quejaban igualmente de que la fe del pueblo llano se enfriaba, pues carecía del estímulo del espectáculo y la representación.

Un ámbito más de la necesidad de control por parte de las autoridades radicó en los proyectos de erección de nuevas diócesis en Nueva España. Uno de sus antecedentes fue la expedición punitiva del visitador José de Gálvez a Michoacán (1767), durante la cual concluyó que debían ponerse límites a la preeminencia del alto clero en ese obispado. El límite más importante fue el establecimiento de los intendentes en 1786, que hizo de esos funcionarios vice patrones de la Iglesia en el plano local. Sin embargo, el único cambio súbito de límites diocesanos se produjo en 1794, al ordenar la Corona a fray Antonio de San Miguel OSJ (Orden de San Juan), el obispo de Michoacán, ceder once prósperas parroquias, Colima entre ellas, a la diócesis de Guadalajara, con el fin de alinear los límites de las intendencias y diócesis respectivas. Tocó a Ramón Posada, el fiscal del Consejo de Indias, quien sirviera muchos años en la ciudad de México, proponer la creación de tres nuevas diócesis respectivamente erigidas en Veracruz, Acapulco y San Luis Potosí. Esa iniciativa suscitó viva respuesta de parte de las ciudades aspirantes a encabezar las nuevas sedes. Pero suscitó igualmente la oposición enérgica de los obispos de Puebla y de Michoacán, cuyos intereses se veían amena-

zados, por lo que dichas diócesis y otras más no serías erigidas sino muy avanzado el siglo XIX.

En cambio si tuvo éxito la creación de dos nuevos obispados en el norte, reduciendo para ello el territorio de los de Nueva Galicia y Nueva Vizcaya: el de Linares que incluía Nuevo León, Tamaulipas, Coahuila y Texas (1777), y el de Arizpe que abarcaba Sonora, Sinaloa y las Californias (1779). Ambas diócesis sin embargo no fueron ocupadas por sus obispos sino a partir de 1783. En esa fecha llegó a Linares el franciscano fray Rafael José de Verger, responsable de las misiones de Sierra Gorda y California, para sustituir al primer obispo electo que murió antes de arribar a su sede. Dos años después fray Rafael cambió su capital a Monterrey. También en 1783 llegaba como obispo de Arizpe otro franciscano, fray Antonio de los Reyes, presidente de las misiones de la Pimería alta. Este prelado también cambió su capital de Arizpe a Álamos por considerar que era una población más céntrica.

Enfrentamiento, división y resistencias hasta 1821

Ninguno de los prelados de la Ilustración católica se atrevió a calificar el régimen borbónico de la segunda mitad del siglo de lo que llegó a ser, una "tiranía". En ningún otro momento se vieron actitudes tan contradictorias en el clero como durante la llamada "guerra de independencia". A favor de esta última hubo eclesiásticos desde la década de 1790 hasta el estallido de la rebelión abierta en 1810. El número de quienes participaron en la contienda representa un porcentaje bajo si se le compara con el total de eclesiásticos de la época. Los clérigos insurgentes serían unos 400, o sea alrededor de 5.4% en relación con los 7 341 eclesiásticos regulares y seculares que había en Nueva España. Es muy probable, sin embargo, que otros muchos hayan favorecido la independencia de manera secreta.

La actitud de todos los obispos, de la mayoría de los miembros de los cabildos catedrales y de los superiores de las órdenes religiosas fue, pues, de rechazo a la independencia antes de 1820. Solo en momentos ocasionales se habían visto precisados a dar su apoyo a las tropas insurgentes para levantárselo en seguida tras la retirada. Las cartas pastorales de obispos como Lizana y Beaumont (Méxi-

co), Abad y Queipo (Michoacán), González del Campillo (Puebla) o Bergosa y Jordán (Oaxaca) son demostrativas de una verdadera campaña a favor de la monarquía y contraria a los excesos de violencia de los insurgentes. Recordemos, sin embargo, que la actitud de muchos prelados cambió tras la reacción conservadora que sobrevino al triunfo de los liberales en España. El anticlericalismo de las Cortes gaditanas, el temor a las represalias por haber defendido la vuelta al absolutismo bajo Fernando VII (1814) y el descontento del ejército fueron elementos que Agustín de Iturbide debió aprovechar para intentar sumar al clero a su plan de Iguala. Con todo, el apoyo de los obispos a Iturbide no fue unánime. En varias cartas pastorales, Pedro de Fonte, el arzobispo de México, siguió exhortando a la obediencia al monarca y a la Constitución española. Prefirió abandonar la capital antes que sujetarse al nuevo gobierno. Juan Francisco Castañiza, el prelado de Durango, aunque menos intransigente, se mostró distante frente a Iturbide pese a haber recibido y leído el sermón del obispo de Puebla, que juró la independencia de esa ciudad el 5 de agosto de 1821. Juan Cruz Ruiz de Cabañas, el obispo de Guadalajara, parece haberse negado inicialmente, pero después se reconcilió y hasta participó en la coronación de Agustín I. Eso sí, la idea de la "Colonia" como tiempo de opresión se halla ya presente en eclesiásticos de la época de todas las tendencias.

¿Qué se puede seguir de lo hasta aquí dicho? Las presiones de la Corona, a compás de sus urgencias fiscales, impidieron que los nuevos propósitos cristalizaran en un nuevo proyecto histórico a mediano plazo. La centralización y uniformidad perseguida por las reformas borbónicas, su afán de imponer una "regla fija", intentó poner fin a los convenios y compromisos, es decir, a la legitimidad consagrada por la costumbre local, a la piedra angular del orden político y social de las Indias, según la expresión de un prelado de la época. Los obispos y sus cabildos catedrales vacilaron entre la vieja retórica del equilibrio, los sentimientos regalistas que avalaban la supremacía de la Corona y el temor a los desórdenes públicos sangrientos que acarrearan la primera y la última etapa de las reformas.

Si vemos las reformas borbónicas sobre la Iglesia como la incidencia de un nuevo orden de cosas sobre procesos de tiempo largo, que

por cierto van medio siglo más allá de la Independencia, nos aparecen como incompletas aunque de consecuencias determinantes. El papel público de los obispos y de los curas párrocos pudo verse modificado, mas no fácilmente transformado desde lo más alto del orden político, sin provocar consecuencias inesperadas. El papel mediador y de integración social del clero, vulnerado, quedó sujeto a variantes regionales, locales e individuales. Concluyamos que las reformas borbónicas sobre la Iglesia empañaron responsabilidades, agudizaron enfrentamientos y propiciaron la continuidad de realidades de tiempo largo, más que implantar un nuevo régimen de manera sistemática.

El control de los cabildos

Al momento de erigirse las distintas catedrales en el territorio novohispano se creó en cada una de ellas un cabildo de canónigos. Estos tuvieron desde un principio una serie de normas que regulaban el número de las prebendas y los oficios, las formas de su provisión y sus obligaciones, la manera en que se distribuiría el diezmo y, entre otros aspectos, las formas de celebración de las reuniones capitulares y todo lo concerniente a ellas.

A pesar de esa normativa inicial, los cabildos sufrieron una serie de transformaciones a lo largo del periodo colonial, por las que fueron perdiendo libertades y preeminencias, debido, sobre todo, al patronato real que ejercía el rey sobre la iglesia de Indias y al incremento de la autoridad episcopal que promovió el concilio de Trento.

Así, por ejemplo, en 1627 el rey ordenó suprimir una canonjía en todas las iglesias catedrales, para dar su renta al tribunal inquisitorial respectivo. Además, como ya hemos señalado, en 1574 se dispuso la creación de las canonjías de oficio, ordenándose que cuatro de las ya existentes debían proveerse en adelante por medio de concursos de oposición y presentación real. Forma de provisión que inició en los años noventa del siglo XVI en Puebla y México y se generalizó hacia 1677 en todas las catedrales indianas. Aunado a ello, audiencias y virreyes intervinieron de manera constante en las tareas de administración y recaudación decimal que correspondían al cabildo.

Por su parte, los distintos concilios provinciales reglamentaron con mayor detalle las tareas que debían llevar a cabo los capitulares, les impusieron nuevas obligaciones en los oficios divinos y, siguiendo al concilio de Trento, pretendieron sujetarles más fuertemente a la jurisdicción episcopal.

A pesar de todo, los cabildos se fueron fortaleciendo internamente y llegaron a adquirir un enorme poder, lo cual se debió a diversos factores entre los que se cuentan: a) las constantes sedes vacantes del siglo XVII y primera mitad del XVIII, durante las cuales los cabildos tomaban el gobierno de la catedral y de la diócesis ante la ausencia de los obispos; b) el número de criollos al interior de los cabildos; c) las importantes fortunas personales o familiares y, finalmente, d) los estrechos vínculos que mantenían con los estratos más prominentes de la administración eclesiástica y temporal.

La autoridad e influencia que esos cuerpos colegiados llegaron a detentar fue debilitada de manera significativa durante la segunda mitad del siglo XVIII, al tiempo que se robustecía el poder de la Corona.

En año de 1753 la monarquía española convino con el papado la firma de un concordato, por el cual amplió sus prerrogativas sobre la iglesia en todos sus dominios. Entre otros derechos, el rey adquirió el del nombramiento, presentación y patronato de la gran mayoría de los beneficios eclesiásticos que hasta entonces estaban reservados al Papa, generalizándose así en todos sus reinos el modelo patronal de las iglesias de Granada e Indias.

El concordato supuso importantes ingresos económicos a la Corona, pues sobre las rentas de los beneficios eclesiásticos pesaban reservas pontificias y diversas pensiones e impuestos, como las anatas y medias anatas. Estas últimas, por ejemplo, permitían al rey retener el importe de la renta de un año o medio año de todos los beneficios eclesiásticos provistos por él. Esto constituía una importante suma, sobre todo si tenemos en cuenta que, gracias al concordato, la Corona adquirió cincuenta mil beneficios eclesiásticos, de los cuales, unos doce mil eran prebendas de catedrales.

Para los cabildos españoles, el concordato significó una pérdida de poder, pues les arrebató muchas de las libertades y privilegios de los que gozaban tradicionalmente. Lo mismo sucedió a los cabildos

de Indias, pues aunque estos ya estaban bajo el patronato real, las justificaciones doctrinales y nuevas medidas adoptadas para sujetar a los peninsulares, dieron mayores argumentos para someter a los americanos. Así, éstos fueron objeto de un mayor control fiscal, demandas económicas y transformaciones en su composición.

Por ejemplo, cuando un prebendado moría, renunciaba o era trasladado, lo que le correspondía del diezmo se repartía dentro de la misma catedral, de acuerdo con diversos criterios, hasta que llegaba el sucesor. Sin embargo para 1737 el rey reclamó que el importe de esas llamadas "vacantes menores", entrara en las cajas reales. Luego para 1750 volvería a insistir en el deber de ese pago, manifestando "lo desagradable que había sido el poco celo y falta de puntualidad con que se había cumplido". Además, para entonces, el rey exigió para sí el llamado superávit de curas; esto es, la parte sobrante del diezmo que se destinaba a los curas locales (cuatro novenos de curas) y que, por no haberse aplicado a ellos, se había unido a las mesas capitulares en algunas catedrales, como las de Puebla y México, desde mediados siglo XVII. Esas exigencias, sumadas a otras, significaron importantes mermas económicas para los capitulares y un mayor control de las autoridades reales sobre las finanzas de los cabildos y las catedrales.

En ese sentido, y con igual objetivo de llevar cuentas claras de los derechos pertenecientes a la Corona para poder cobrarlos, en 1754 se reclamó a los obispos y capitulares la falta de informes puntuales sobre la composición de los cabildos y las prebendas que vacaban y, luego, para 1757 se les ordenó entregar a los oficiales reales los documentos que estos les pidieran para forman relaciones sobre las formas de distribución de los diezmos.

La composición interna de los cabildos y los tradicionales sistemas de promoción de sus miembros también sufrieron cambios a raíz del concordato, pues, cuando la Corona dictó medidas para controlar la provisión de los beneficios eclesiásticos peninsulares, y poner orden en la gran cantidad de expedientes de pretendientes a beneficios, se fueron imponiendo una serie de pautas que repercutirían al interior de las catedrales de Indias. En concreto, las más notorias consecuencias fueron una disminución en la movilidad geográfica de los miembros

de los cabildos y el ingreso de un mayor número de prebendados peninsulares en las catedrales más importantes de América.

Con la finalidad de premiar la idoneidad y méritos de los indianos, en 1776 la Corona ordenó incluir a éstos en las propuestas que se le hacían para ocupar prebendas en las iglesias de España y, de igual forma, ordenó que debían proponerse peninsulares para las catedrales americanas, aunque señaló que siempre debía reservarse la tercera parte de sus prebendas para los indianos.

Como señalamos, los cabildos de la primera mitad del siglo XVIII habían sido mayoritariamente criollos, sin embargo, paulatinamente los peninsulares se fueron introduciendo. Ello significó una novedad a tal grado, que cuando en 1776 se dictó aquella cédula, la universidad y el cabildo de México se quejaron de que solo se pretendiera dejar a los criollos la tercera parte de los canonicatos y prebendas de Indias. Ante el reclamo, José de Gálvez debió explicar en 1778 que la orden real de 1776 no pretendía limitar el número de americanos en los cabildos, pues "no se excluye que haya muchos más, como siempre los ha habido, los hay y los habrá", por el contrario, según dijo Gálvez, el objetivo era estrechar la unión de los reinos.

Con independencia del espíritu del mandato, lo cierto es que al menos en las catedrales más importantes de Indias, el número de peninsulares aumentó. Del total de deanes nombrados para la catedral de México en el periodo 1756-1797, el 80% de ellos habían nacido en España. En el resto de las prebendas se mantuvo un predominio de criollos, sin embargo este fue disminuyendo hasta que, para 1797, el 66% de los canónigos de la catedral metropolitana y cerca del 50% de sus racioneros eran de origen peninsular.

Tendencias similares, aunque no con tal intensidad, siguieron las catedrales de Puebla y Michoacán. Por el contario, Oaxaca siguió siendo una catedral criolla y, como ella, es probable que muchas otras lo fueran hasta el fin del periodo colonial. Y es que, no todas las prebendas de Indias eran económicamente atractivas como las de México y Puebla y, por lo mismo, quizá los reclamos económicos tampoco fueron de igual intensidad.

Así, los cabildos de las catedrales siguieron siendo espacios de promoción para los criollos, sin embargo, el ingreso a los más im-

portantes, como México o Puebla, fue cada vez más competido por esa presencia de peninsulares y porque los graduados universitarios eran cada día más en las ciudades, a lo cual se aunó la formalización de una serie de criterios para el ingreso y promoción.

Ante la necesidad de poner orden en la provisión de dignidades, canonjías y raciones de las catedrales peninsulares, la Corona dictó en 1784 una instrucción con la forma en que debían proponérsele los candidatos. Si bien allí no se hablaba de los cabildos americanos y muchos de los requisitos señalados ya se observaban en Indias, la puntualización de exigencias hizo más competido y difícil el acceso a esos cuerpos colegiados.

En la instrucción se decía que para las primeras sillas de los cabildos debían proponerse al rey dignidades o canónigos que conocieran los estatutos, costumbres y gobierno de las catedrales a que aspiraban ingresar, además, debían ser los más antiguos y, entre otros requisitos, debían haberse desempeñado en el obispado o territorio. Para las canonjías, se esperaban racioneros de las mismas catedrales o canónigos de colegiatas de la misma diócesis, curas del obispado, jueces eclesiásticos, catedráticos o rectores de seminarios. En todos los casos debían tener más de doce años de servicio al rey en esos oficios. Similares exigencias se pedían para los candidatos a raciones y medias raciones, aunque estos solo debían cumplir con 6 años de servicio. Los graduados universitarios, que no cumplieran los requerimientos anteriores, solo tendrían la oportunidad de ingresar a los cabildos como racioneros o concursando públicamente por las canonjías de oficio. Finalmente, y entre otras cualidades, para todas las prebendas se esperaba que los candidatos propuestos fueran los más virtuosos, doctos y ejercitados en los ministerios eclesiásticos, los más caritativos y residentes en sus beneficios o prebendas, así como los más antiguos.

Un reflejo de esas nuevas exigencias fue la aparición de un número creciente de relaciones de méritos que mandaban imprimir los aspirantes a canonjías. Para finales del siglo XVIII en catedrales como las de Oaxaca, Valladolid, Puebla y México, se hizo también notable el aumento en el número de individuos con grados académicos, así como un mayor reclutamiento local de capitulares. Asimismo, se

mostró preferencia por quienes ya eran miembros del cuerpo capitular, por aquellos que tenían un mayor número de años de servicio y por quienes eran catedráticos. Estas características, si bien se venía observando en esas catedrales desde tiempo atrás, se acentuaron hacia finales del siglo XVIII.

Otro cambio importante que refleja ese mayor control al que fueron sometidos los cabildos, es el hecho de que en la segunda mitad del siglo XVIII y principios del XIX se registraran los más largos gobiernos episcopales del periodo colonial y, por tanto, las más escasas y cortas sedes vacantes de los obispados.

Por su permanencia en las mitras destacaron: el prelado de Puebla Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu (1743-1763); el obispo de Guadalajara Antonio Alcalde y Barriga (1771-1792) y el de Michoacán Francisco Antonio de San Miguel (1783-1804), quienes estuvieron al frente de sus catedrales por 21 años; Núñez de Haro y Peralta, arzobispo de México por 28 años entre 1772 y 1800; Juan Cruz Ruiz de Cabañas y Crespo, obispo de Guadalajara por 29 años, entre 1795 y 1824 y, finalmente, Pedro Agustín Estévez y Ugarte, quien fue por 30 años prelado de Yucatán (1797-1827).

Como vimos en el capítulo anterior, uno de los fenómenos que había favorecido el poder e influencia de los cabildos habían sido las sedes vacantes. Así, señalamos cómo en Puebla, por ejemplo, la catedral fue gobernada por su cabildo durante 27 años entre 1639 y 1763, de los cuales once fueron continuos entre 1664 y 1675. En contraste, esa misma catedral nunca pudo ser gobernada por su cabildo por más de un año y medio entre 1743 y 1813, y lo mismo sucedió con la inmensa mayoría de las catedrales novohispanas, con las excepciones de Oaxaca y Nueva Vizcaya. En la primera, su cabido tuvo a cargo el gobierno por cuatro años, entre la muerte de Omaña y Sotomayor en 1797 y el arribo en 1801 de Bergosa y Jordán; en el caso de Nueva Vizcaya el cabildo gobernó por tres años entre los gobiernos de los obispos Francisco Gabriel de Olivares (1795-1812) y Castañiza Larrea (1815-1825).

Ahora bien, el incremento de controles en las formas de acceso y promoción, los intentos para someter a supervisión las reuniones capitulares y, sobre todo, la imposición de nuevas cargas económicas,

no afectó solamente a los cabildos, sino a las catedrales en su conjunto. Obispos y capitulares resentían por igual las nuevas imposiciones fiscales, así como la disminución de su jurisdicción y sus preeminencias frente a virreyes, audiencias y oficiales reales que pretendían ejecutar la voluntad real. Ello, aunado a largos gobiernos episcopales hizo que se crearan fuertes vínculos entre los obispos y sus cabildos, lo que sin duda puede ser considerado una característica propia de esta etapa, y puede apreciarse en la manera en que las catedrales respondieron al movimiento insurgente.

Los cabildos y el movimiento insurgente

Los cabildos catedralicios mostraron en general un fuerte rechazo ante el movimiento insurgente presentando un frente común con sus obispos. En la ciudad de México, algunos miembros del alto clero, canónigos de la catedral metropolitana (como José Joaquín del Moral, o Francisco Lorenzo Velasco y de la Vara, canónigo de la colegiata de Guadalupe), eran considerados como afrancesados y que habían leído a los autores de la Ilustración francesa; pero frente al movimiento de Hidalgo incluso ellos se declararon en abierta oposición a sus principios. Lo mismo sucedió con el cabildo de la catedral de Puebla que hizo un frente común con su obispo González del Campillo.

Algo distinto aconteció en Valladolid y en Oaxaca donde los cabildos de las catedrales tuvieron que confrontarse directamente con los insurgentes que tomaron esas ciudades y con la huida de sus obispos peninsulares.

En el caso de Valladolid, el cabildo tuvo una activa participación en la preparación militar que los realistas organizaron para detener el avance de los rebeldes sobre la ciudad. Uno de sus prebendados fue nombrado incluso comandante de la caballería y su tesorero mandó fundir cuatro cañones a costa de la catedral. Pero ante la inminente toma de la ciudad por parte de los seguidores de Hidalgo, el cabildo tuvo que enfrentar no solo la huida del obispo Abad y Queipo, sino también su disminución como cuerpo, pues casi todos los peninsulares que lo conformaban también huyeron. Este cabildo reducido a los criollos, y que quedó bajo la presidencia del canónigo Mariano

Escandón, conde de Sierra Gorda, se desenvolvió como la máxima autoridad de la capital y como el principal interlocutor de Hidalgo durante la ocupación insurgente de Valladolid. Algunos de sus actos, como el levantar la excomunión a Hidalgo o el darle una fuere ayuda económica, fueron considerados como faltas de fidelidad a la causa realista, pero una vez recuperada la ciudad por el bando monárquico, el cabildo declaró su abierto repudio a la insurgencia.

Por su parte, el cabildo de la catedral de Oaxaca vivió también una situación muy peculiar frente a los insurgentes. Ante la amenaza del arribo de Morelos, el obispo Bergosa huyó de la ciudad, por lo que el cabildo, mayoritariamente criollo, se declaró en sede vacante y gobernó la diócesis. Durante 16 meses (noviembre de 1812 a marzo de 1814) sus miembros mostraron un buen entendimiento con los ocupantes que permitieron que este organismo funcionara como siempre, cobrando diezmos, haciendo provisión de curatos y administrando los sacramentos. Es muy probable que al principio una parte de dicha corporación simpatizara con los insurgentes. Sin embargo, una corriente contraria a la revolución se mantuvo también latente en el clero y en algunos miembros del cabildo. Así, con el desplazamiento de los intereses de la insurgencia hacia Acapulco y Chilpancingo, las relaciones entre ambas facciones se fueron haciendo cada vez más tensas. Finalmente, la radicalización del movimiento independentista movió a los miembros del cabildo a alejarse de él definitivamente.

Uno de los temas más candentes una vez que la insurgencia fue vencida lo constituyó el de la defensa de la inmunidad eclesiástica, puesto en la mira del gobierno español desde 1795, lo que trajo una injerencia cada vez mayor de los tribunales civiles en juicios a eclesiásticos. El problema había iniciado a raíz de la participación del clero en el movimiento insurgente y la expedición de un bando en julio de 1812, por el que el virrey Venegas ordenó que todo aquel que presentara resistencia a los ejércitos del rey sería juzgado por los consejos de guerra ordinarios sin importar su clase, estado o condición, incluso los eclesiásticos que hubiesen tomado parte o servido a la insurrección con cualquier título o destino, incluso si solo eran capellanes. Por ello, una de las banderas de los insurgentes fue precisamente la restauración de la inmunidad eclesiástica.

En 1821, varios de los dignatarios de la Iglesia (entre los que había miembros de los cabildos de las catedrales) jugaron un papel decisivo en la consumación de la independencia y uno de los temas que los acercó, a pesar de sus profundas diferencias ideológicas, fue precisamente el deseo de reinstaurar el fuero eclesiástico. Lo que, finalmente, les hacía miembros de un estamento privilegiado de aquella moribunda sociedad colonial.

En ese sentido el más nuevo de los miembros del cabildo de la Colegiata de Guadalupe, José Julio García de Torres, dictó en 1821 frente al libertador un sermón en el que señaló cómo debido a los decretos anti eclesiásticos de las Cortes de Cádiz se podía justificar la independencia y, puesto que ésta se apoyaba principalmente en el empeño de mantener la religión, era preciso que Iturbide no olvidara jamás que la religión exigía que fuera su defensor y, para serlo debía tener un "ciego rendimiento y cautividad de la razón a sus venerables dogmas, observancia exacta de su disciplina y honor a sus pastores y ministros".

3. SECULARIZACIÓN DE LAS DOCTRINAS DE INDIOS

Con el arribo de Fernando VI al trono español en 1746 se dieron pasos decisivos para el futuro de las doctrinas en Indias. Si su padre aun tuvo reservas para ordenar la secularización general, el nuevo monarca y sus consejeros, encabezados por el marqués de la Ensenada, resolvieron pasar adelante, bajo el argumento de la necesidad de reforma del clero regular. De esta forma, entre 1748 y 1749 tuvieron lugar varias reuniones en Madrid, de ministros del rey y los arzobispos electos de México y Lima, para discutir el asunto, mismas que sugirieron la secularización de doctrinas argumentando que los religiosos no cumplían con sus reglas y que mostraban independencia ante cualquier autoridad. Los impulsores de esta reforma fueron el marqués de Ensenada y José de Carbajal y Lancaster, los dos principales ministros de Fernando VI, quienes contaron también con el apoyo del jesuita Francisco de Rávago, su confesor. Desde México, el virrey conde de Revillagigedo informó que las órdenes religiosas

detentaban la mayor parte de la riqueza, perjudicando incluso el comercio con la metrópoli. Sin duda, muchos prejuicios acumulados en contra de los frailes sirvieron para justificar la secularización.

LOS INICIOS DE LAS CÉDULAS DE SECULARIZACIÓN

Los arzobispos electos de México y de Lima presentaron pareceres que incidieron en el rumbo de la secularización. El primero, Manuel Rubio y Salinas, insistió en que la actuación de los religiosos como curas de almas siempre había sido provisional en tanto llegase la época en que hubiera clérigos suficientes e idóneos para sustituirlos, que las doctrinas nunca fueron beneficios o propiedad de las órdenes religiosas y que el rey quedó siempre con la libertad de removerlos. A todo esto agregó que con la secularización más clérigos se aplicarían al estudio con la esperanza de lograr un curato, y con esto se abonaba también a la reforma del clero secular. Sin duda, en Madrid estaban dispuestos a transformar la situación de los religiosos en América, convencidos de que debido a su excesivo número, sus doctrinas se habían empobrecido, a pesar de que eran las entidades que mayor atención debían recibir; en contraste, se pensaba que sus conventos se habían enriquecido injustificadamente, acumulando bienes y rentas que solo servían a los frailes.

El 4 de octubre de 1749, a un año de iniciadas las juntas sobre la reforma del clero en Madrid, Fernando VI decretó la secularización de las doctrinas en los arzobispados de México, Lima y Santa Fe, como "punta de lanza" para eventualmente extender la medida al resto de los obispados indianos, una vez valoradas las reacciones de los frailes y la sociedad. En esta cédula se hizo una recapitulación para explicar el porqué los regulares, y no los clérigos, habían permanecido hasta entonces al frente de las parroquias de indios, recogiendo el argumento que el clero secular indiano había esgrimido desde el siglo XVII al menos: la necesidad de contar con ministros para la evangelización habían "obligado" a recurrir a los frailes, pero siempre de forma provisional, en tanto hubieran clérigos suficientes e idóneos. Esta medida, declaraba la cédula, había ocasionado con

el tiempo la inobservancia de sus reglas internas, pero ante la multiplicación de doctrinas y la insuficiencia del clero secular, se siguió postergando el traspaso de las parroquias, mismas que los religiosos siempre mantuvieron "precariamente". Ahora, continuaba el documento, el clero secular ya era numeroso e idóneo para hacerse cargo de las doctrinas, por lo cual había llegado el momento de remediar el daño al interior de las órdenes religiosas.

Esta trascendente medida de la Corona buscaba ser el inicio de la reforma de los religiosos en América, sin tomar en cuenta las diferencias regionales americanas y generalizando excesos y faltas en todas las provincias de regulares, mismas que igualmente podían encontrarse en el clero secular. Para la Corona, sin embargo, los miembros de las juntas de Madrid habían hecho gala de un conocimiento "práctico" que garantizaba la buena marcha del proceso. En realidad las tendencias regalistas de Fernando VI, iniciadas por su antecesor en buena medida, reclamaron en 1749 dar un importante paso en Indias, como uno de los preámbulos al logro, en 1753, del patronato universal de la Iglesia por la monarquía. Y ese paso fue precisamente reducir la presencia de los regulares en las sociedades hispanoamericanas, personajes que a pesar del evidente desgaste de su poder, seguían representando un obstáculo al ejercicio pleno del real patronato.

La aplicación de las cédulas y las reacciones de los religiosos

La aplicación de la cédula de 1749 se dio en mejores condiciones que los intentos anteriores por secularizar, pues durante la primera mitad del siglo XVIII las doctrinas habían sido objeto de una mayor sujeción a los obispos. Es difícil valorar hasta que punto en Madrid eran conscientes de esos procesos regionales; en cambio, los ministros seguían argumentando que en América existía un clero regular fuerte, influyente y con todo el respaldo de los pueblos. De ahí la reiteración a los obispos y a los virreyes para que actuaran con el mayor cuidado posible. Para ello, las primeras secularizaciones debían hacerse solo en doctrinas vacantes, y de preferencia en

las menos importantes, esperando poca o ninguna protesta de los regulares; el siguiente paso sería ir traspasando las de más importancia, calculando el menor trastorno posible. Esta gradualidad había sido propuesta por el arzobispo de México y fue bien acogida por el monarca, previendo los conflictos sociales que podían generarse con la separación de los doctrineros. Otras medidas precautorias fueron: que solo el arzobispo y el virrey tomarían las decisiones, sin permitir ninguna otra intromisión o recursos de fuerza ante la audiencia; que el contenido de la cédula de ninguna manera debía darse a conocer a las religiones y que el arzobispo tuviera siempre informado al rey sobre los avances de la secularización.

En el arzobispado de México se comenzó con los agustinos: en la capital fueron secularizadas en 1750 las doctrinas de Santa Cruz y San Sebastián. Después, aunque los franciscanos defendieron férreamente las de San José de los Naturales y Tlatelolco, les fueron quitadas finalmente. En 1752 el arzobispo Rubio Salinas informó al marqués de la Ensenada que había traspasado otras doce doctrinas, entre agustinas y dominicas, sin que se hubieran registrado los temidos tumultos de los indios. Para este prelado, era claro que la prudencia y la gradualidad con la que había actuado, junto con el virrey, al ir quitando doctrinas vacantes o porque el doctrinero no había presentado nombramiento canónico, explicaban el éxito en esta primera etapa de la secularización y así lo ostentaba en Madrid. No obstante, el asunto era más complejo pues no consideraba el debilitamiento sufrido por los religiosos de algunas décadas atrás, como se ha mencionado antes.

Como fuere, y ante resultados similares en Lima y Santa Fe, el rey decidió extender la secularización al resto de los obispados indianos, mediante cédula de 1 de febrero de 1753, iniciándose una nueva etapa en la que sí aparecieron ya fuertes tensiones entre clérigos y frailes, pues incluso la autoridad tuvo que usar de soldados en algunas doctrinas para obligar a los religiosos a abandonarlas. El avance de la secularización bajo el virrey y los obispos provocó muchas protestas, no solo de los frailes sino también de otros sectores de la sociedad. El ayuntamiento de la ciudad de México, por ejemplo, envió un memorial al rey sobre los perjuicios que acarrearía a los indios

y a las órdenes religiosas el proceso, haciendo notar que si todos los doctrineros abandonaban sus curatos no habría recintos suficientes para alojarlos. Sin embargo, el virrey Revillagigedo siguió adelante en conformidad con los prelados, bajo los argumentos de que pocos de los doctrineros en activo tenían la colación canónica para cura de almas y que el proceso facilitaría la castellanización de los indios.

Los comisarios generales de los franciscanos, dominicos y agustinos en Madrid se quejaron ante los ministros reales; la provincia franciscana de México alegó sus derechos históricos en la conversión de los indios, al igual que los agustinos. Los frailes insistieron en destacar también viejos prejuicios del clero secular tratando de revocar la medida, como por ejemplo que sus integrantes no sabían las lenguas y con ello había mucho riesgo de que los naturales recayeran en la superstición o en la idolatría. Por su parte, el arzobispo de México alegó que sí había clérigos lenguas y que la secularización propiciaría la castellanización, pues para apoyarla se habían establecido ya 262 escuelas de castellano en su jurisdicción. Era un hecho que muchos clérigos sí sabían las lenguas, aunque también era cierto que en los frailes había un mayor conocimiento al respecto. El prelado aceptó, con todo, secularizar las doctrinas solo hasta que el doctrinero muriera, recomendando que a los frailes se les enviara a las misiones del norte. Con las cosas así, el marqués de las Amarillas sustituyó al virrey Revillagigedo, lo cual favoreció a los religiosos pues el primero tuvo otra actitud, más moderada respecto a la secularización: los traspasos disminuyeron debido a que muchos doctrineros ya habían regularizado su situación ante los obispos. Los frailes insistieron en diferenciar a sus conventos de las parroquias, cuando tradicionalmente las habían manejado como una misma cosa; igualmente, insistieron en arrancarle a la Corona que se les permitieran conservar más de dos curatos

Al arreciar la defensa de los religiosos en Madrid, el ministro de Indias, Julián de Arriaga, aceptó entonces que los doctrineros canónicamente nombrados siguieran como curas hasta su deceso. Igualmente, se les permitió conservar los conventos que tuvieran por lo menos ocho religiosos. Finalmente, se decretó una real cédula en 1757 que modificaba y suavizaba la de 1753: ninguna doctrina debía proveerse en cura secular hasta no estar vacante; cada traspaso de-

bía ser consensado por virreyes y obispos; en cada provincia debían destinarse a cada orden religiosa una o dos parroquias con suficientes recursos y alojamiento para servir de refugio a los frailes retirados de curatos; se les conservarían los conventos con más de ocho frailes y con fundación conforme a las leyes; por último, no deberían recibirse más novicios.. Con el arribo de Carlos III al trono en 1758, el proceso secularizador continuó, paralelamente a los ataques a la compañía de Jesús y su final expulsión en 1767.

El nuevo mapa parroquial en Nueva España y sus efectos

En las décadas posteriores a la cédula de 1757 se dieron resultados desiguales en el proceso de la secularización, dependiendo de las condiciones de cada diócesis o provincia religiosa. En la del Santo Evangelio de México los franciscanos tenían, en la década de 1740, 88 conventos y 35 doctrinas, cuidadas por 700 religiosos y 140 hermanos legos. En cambio, hacia 1774 ya solo tenían 64 guardianías y 32 parroquias; habían podido retener su convento de México, el de Tlatelolco, San Cosme, Texcoco y Toluca. Para 1792 la provincia se reducía a 16 conventos, dos parroquias y cuatro casas de recogimiento, aunque aun poseían las misiones de Nuevo México y Tampico. La provincia franciscana de Jalisco era aun menor, pues en 1797 ya solo conservaban dos parroquias, 7 conventos y sus misiones.

Las cosas fueron muy diferentes en la provincia franciscana de Yucatán, pues luego de la rebelión de Jacinto Canek en la década de 1760, iniciada en un curato que recién se había traspasado al clero secular, el mismo obispo Carrillo y Ancona pidió suspender la secularización, dejándose hasta 20 doctrinas a los religiosos, considerando que los clérigos carecían de una presencia y autoridad similar para contener a los indios y que no les podían garantizar una vida moral, pacífica y útil, como se había visto en las doctrinas traspasadas hasta entonces. La Corona aceptó la sugerencia. No obstante, un decreto de las cortes españolas de 1 de octubre de 1820 ordenó la supresión de todos los conventos de las órdenes religiosas. El gobernador de Yucatán Juan María de Echeverri aplicó este decretó en 1821.

Otras provincias, como las de los dominicos, quedaron reducidas a casi un convento central importante y algunas parroquias a su alrededor. En Oaxaca, luego de la cédula de 1753, se secularizaron sin resistencia 16 doctrinas a los dominicos. Su provincial pidió la conservación de 10 doctrinas, alegando falta de espacios para albergar a los religiosos desplazados de las secularizaciones y que no tenían otros ingresos más que las obvenciones parroquiales. Sus opositores informaron al virrey que los religiosos, al enterarse de la medida, permitieron a los indios varias libertades y dejaron de cobrarles las obvenciones con tal de ganarse todo su apoyo. Por su parte, el obispo Miguel Álvarez de Abreu elogió su labor por tantos años, su recta administración y la excelente preparación de los novicios. En un segundo informe, el prelado destacó más méritos de los religiosos, insistiendo en lo justo de su petición. Por su parte, el clero secular de Oaxaca, encabezado por los curas, pidió al obispo la inmediata secularización total, pues había 160 clérigos sin destino aún. Aunque el promotor fiscal apoyaba su causa, el prelado decidió esperar instrucciones del real patronato. Por entonces la diócesis tenía 135 parroquias y 335 sacerdotes, de los cuales solo 181 podían ser curas. Pero la decisión aun tardó en llegar. En 1781, por fin, Carlos III decidió dejar 12 doctrinas a los dominicos, incluyendo las dos más ricas de Yanhuitlán y Tlaxiaco, y ya solo se secularizaron otras nueve.

En Michoacán, la secularización ocasionó también fuertes trastornos. Hasta mediados del siglo XVIII los franciscanos tenían 35 doctrinas, entre las que se hallaban la administración de Querétaro, Valladolid y Celaya, mientras que los agustinos poseían 11; además de las antiguas misiones del norte que se habían convertido en importantes ciudades rodeadas por grandes haciendas agrícolas. Con la secularización, los franciscanos no opusieron normalmente resistencia, prefiriendo fundar nuevos conventos en ciudades, sobre todo del Bajío. En algunas poblaciones, lograron conservar sus edificios y los clérigos tuvieron que administrar en nuevas templos construidos. Solo en algunos lugares, como por ejemplo Tzintzuntzan, hubo alguna resistencia de los fieles cuando llegaron los clérigos a posesionarse del templo y del convento, pero el obispo Sánchez de Tagle siguió adelante. Los agustinos, en cambio, decidieron defender a toda cos-

ta sus principales conventos y sus ricas haciendas anexas, sabedores también del interés de los obispos en ellos, como el de Yuririapúndaro y su hacienda de San Nicolás. Esta última, por ejemplo, valía por entonces medio millón de pesos e incluso su capilla era considerada una vicaría. Los religiosos no repararon en gastos e hicieron uso de todas sus influencias sociales para defenderse. En consecuencia, la Corona decidió devolverles las haciendas de San Nicolás, Charo y Ucareo. Para 1776 la provincia agustina de San Nicolás Tolentino aun tenía 12 conventos con 205 sacerdotes, 42 estudiantes profesos, 14 novicios y 13 hermanos legos, la mayoría residiendo en Querétaro, Valladolid y Guadalajara.

Una consecuencia de la secularización fue que pudo facilitar a los obispos una reorganización y subdivisión de las antiguas doctrinas con el objetivo de lograr que todos los pueblos recibieran una mejor atención espiritual, algo que no siempre se logró. El aumento de curatos a cargo de clérigos incidió en un mayor control de los obispos en la vida del clero parroquial y los fieles; por primera vez en más de dos siglos, las disposiciones diocesanas tuvieron muchas posibilidades de aplicarse y, en efecto, se pusieron en marcha diferentes medidas a tono con la nueva política eclesiástica de la Corona. El arzobispo Lorenzana trató de imponer un nuevo arancel de obvenciones en el arzobispado, se inició la revisión de las cofradías en todo el virreinato y se delimitaron mejor las funciones de los curas, sobre todo en los aspectos jurisdiccionales y a favor de los jueces civiles. Además, se establecieron cientos de escuelas de castellano para los indios.

Para 1780, en el arzobispado de México las parroquias habían aumentado a 244. En la capital novohispana el arzobispo Lorenzana logró aumentar de 10 a 14 los curatos, ordenando que cada persona, según su lugar de residencia, perteneciera a una jurisdicción y ya no como antes, cuando había parroquias de españoles o de indios, sin importar donde vivieran. Con este tipo de medidas se pretendió terminar con el antiguo dominio de los frailes también, además de que conllevaban el propósito de igualar a todos los habitantes. Sin embargo, siguieron persistiendo fallas en la administración espiritual a la feligresía.

Para el clero secular la secularización fue ambivalente, pues si por un lado se vieron favorecidos por la posibilidad de ocupar un número de beneficios eclesiásticos sin precedentes, por el otro se vieron más sujetos aún al regalismo borbónico, lo cual significó para los curas enfrentarse a una disminución de su autoridad tradicional y su inmunidad eclesiástica, a la vez que fueron considerados simplemente como agentes espirituales del regalismo. Bajo esta tendencia llegó el clero parroquial a la crisis de la monarquía y a la guerra de independencia, etapa en la cual salieron a relucir muchas inconformidades sobre el trato dado por la Corona en las últimas décadas a los ministros de lo sagrado y se generaron fuertes discusiones sobre su papel ante la sociedad y el régimen monárquico.

4. EL CLERO Y LAS INSTITUCIONES EDUCATIVAS

En lo tocante a la formación del clero, la segunda mitad del siglo XVIII está marcada por dos circunstancias interrelacionadas: el necesario reacomodo en el campo educativo ante las consecuencias de la expulsión de los jesuitas (1767), y el gran fortalecimiento y expansión de los seminarios conciliares durante el periodo. Pero al mismo tiempo que avanza ese doble proceso secularizador -que en teoría beneficiaba a los clérigos-, la universidad siente la amenaza de que el rey le exija aplicar unas reformas modernizadoras de fondo, como en Castilla, pero que solo son apoyadas por una porción muy reducida del claustro de doctores. Buen número de ellos, en tanto que miembros del alto clero, estaban sufriendo en carne propia las consecuencias de las reformas borbónicas en materia eclesiástica, y no solo en lo relativo a las crecientes y agresivas imposiciones de carácter fiscal. Tal vez para conjurar el embate regalista que amenazaba también a la "real" universidad, ésta empezó a darse a sí misma el hasta entonces inusitado mote de "real y pontificia".

En medio de tanta incertidumbre, la corporación debió hacer frente a un duro golpe a su monopolio en lo tocante a la concesión de grados: en 1792 surge la Real Universidad de Guadalajara, que cortará, en buena medida, el flujo de estudiantes del norte del vi-

rreinato a la capital. No obstante, si observamos las cifras conocidas, parece que la matrícula, salvo unos pocos años, los más inmediatos a la expulsión, se mantuvo estable, si no es que un poco al alza, lo mismo que el número de grados que cada año dispensaba. Al menos hasta el momento de quiebre, los años de 1810, cuando se desata la rebelión insurgente.

A continuación, veremos muy someramente las consecuencias del cierre de todos los colegios de la compañía a raíz de la expulsión, nos referiremos a los seminarios, y diremos por fin unas palabras sobre el comportamiento de la corporación ante las reformas borbónicas y ante el movimiento revolucionario.

El fin de la docencia jesuítica

Como se tratará más adelante, todos los jesuitas de los dominios hispánicos fueron detenidos en la madrugada del 25 de junio de 1767, y desterrados hacia Italia. El número de miembros de la provincia mexicana, en ese momento, se ha calculado en 678, de los cuales, una buena parte atendía más de 100 misiones en los territorios del norte; muchos otros se concentraban en ciudades de españoles y en varias tenían a su cargo la docencia, entre otros ministerios. En el último periodo, la impartían en unas 20 ciudades, si bien en cinco solo enseñaban primeras letras, y en otras cinco, el nivel máximo era de latinidad. En consecuencia, las lecciones de artes y las de teología se concentraban en apenas una decena de ciudades, pero no es seguro que en todas, como Zacatecas, Pátzcuaro o Durango, se leyeran de modo estable, ni durante qué periodo. Los principales y más estables colegios se hallaban en México, Puebla, Guadalajara, Querétaro, Valladolid, Oaxaca, y Mérida, que se mantuvo como universidad hasta la expulsión.

Al cerrarse esos colegios, ya existían los seminarios conciliares de México, Puebla, Oaxaca, Guadalajara, Chiapas, Durango y Mérida; y si el de Valladolid no se fundaba aún, en la ciudad seguía funcionando el colegio secular de San Nicolás. Todos esos institutos se habrían puesto al frente de la docencia para paliar el súbito hueco

dejado por los expulsos. Por lo mismo, solo quedaron *descubiertas* ciudades como Querétaro, Zacatecas o San Luis Potosí. En ese momento, se tomaron dos medidas. De una parte, la orden franciscana solicitó licencia para que la universidad graduase a los cursantes de las escuelas de su orden en ciudades como Puebla, Querétaro, Guadalajara y Valladolid, muy en especial en esos lugares donde "no había más estudios que los [recién cerrados] de los padres de la Compañía de Jesús". La propuesta franciscana se aprobó en 1770.

De modo paralelo, en ciudades como México, Puebla, Zacatecas o Guadalajara, las autoridades locales, seculares y eclesiásticas, solicitaron al rey que algunos de los colegios recién clausurados reabrieran sus puertas, pasando a cargo del clero secular. Se alegaba que una cosa eran los bienes propios de la orden, los cuales caían bajo la tutela de la llamada Junta de Temporalidades; pero que en otros casos, como San Ildefonso de México, San Luis Gonzaga, de Zacatecas, y algunos de Puebla o de Guadalajara, su patrimonio nunca perteneció directamente a la compañía, la cual se limitaba a administrarlos, sino a la propia institución, o a la Corona, según las respectivas cartas de fundación. En muchos casos se dio la razón a los demandantes, de modo que, más temprano que tarde, se reabrió un número apreciable de esos colegios; San Ildefonso, de México, ya estaba en funciones para los cursos de 1768, y aún gozó de un largo periodo de prosperidad. En Puebla los cursos también recomenzaron muy pronto, y algunos años después surgió el Colegio Carolino, asentado en inmuebles de los antiguos colegios y con parte de sus rentas. Las gestiones en Zacatecas demoraron más tiempo, pero el colegio se reabrió. En Guadalajara, se habló de aplicar parte de las rentas confiscadas a la compañía para dotar a la Real Universidad, cuya fundación llevaba años postergada; y si bien abrió sus puertas en 1793, con rentas de otro origen, recibió por sede las instalaciones del antiguo colegio de Santo Tomás.

Solo Mérida no tuvo semejante suerte tras la clausura de su universidad. Muy pronto el capitán general, la ciudad y el obispo solicitaron al rey que la reinstaurara, dándole por sede el seminario conciliar. Sin embargo, el consejo de Indias no estaba convencido de que las rentas del seminario bastasen para sostener también a la

proyectada universidad, que durante el periodo jesuita careció de rentas propias significativas. Cuando por fin llegó la licencia real, la independencia se había consumado, y las nuevas y caóticas circunstancias no favorecieron la reapertura.

Por su parte, la congregación de clérigos seculares del Oratorio de San Felipe Neri, abrió un colegio en San Miguel el Grande, en el Bajío, donde Benito Díaz de Gamarra enseñó una filosofía ecléctica, apartada del monolitismo escolástico. Y si bien la universidad aprobó a partir de 1773 que los cursantes del colegio se pudieran graduar en ella, no vio con buenos ojos las tesis defendidas por unos estudiantes poco afectos a Aristóteles.

En suma, por más traumática que hubiese resultado para los novohispanos la expulsión de la compañía, en el terreno educativo no significó que la cultura virreinal quedara postrada en un páramo, según siguen sosteniendo no pocos historiadores. Como veremos en seguida, la universidad se mantuvo en pie, sin apenas resentir merma en el número de matrículas y de grados. Pero al mismo tiempo, los seminarios diocesanos ya estaban maduros, en su mayoría, para absorber, al menos en parte, a los numerosos estudiantes que en un primer momento quedaron sin escuelas. Y si bien los franciscanos tomaron a su cargo unos cuantos colegios, pronto los clérigos se pusieron al frente de varios de los institutos abandonados por los jesuitas; se fundó algún nuevo colegio, como el de San Miguel el Grande, y otros siguieron funcionando, en particular el gobernado por el cabildo catedralicio de Valladolid. Puede decirse, pues, que la expulsión de los jesuitas propició un acelerado –y sin duda un tanto traumático– proceso de secularización educativa. Por primera vez en la historia de Nueva España, la formación del clero secular quedaba a cargo, principalmente, del clero secular.

Los seminarios conciliares

Durante la segunda mitad del siglo XVIII los seminarios conciliares vivieron un importante auge, así como profundas transformaciones debidas a una más firme intervención de la Corona, la cual dio con-

tinuidad a las políticas de renovación de los primeros Borbones, para hacer de estos establecimientos formadores del clero, instrumentos para el fomento de iglesia nacional; esto es, al servicio de la moral y el orden públicos, más que al de la pureza de la fe.

Lejos de los seminarios de los siglos anteriores, cuyas fundaciones se hicieron realidad, en la mayoría de los casos, por iniciativa y esfuerzo de los obispos, en la segunda mitad del siglo XVIII la Corona promovió decididamente la creación de estos centros en las diócesis que aún carecían de ellos, en Nueva España aún faltaban Valladolid, Mérida y Monterrey, asegurando que gozarían del «auxilio y protección de la soberana autoridad».

No otra fue la finalidad de la cédula real dictada en 1768 –la más importante del periodo para el régimen de los seminarios conciliares–, donde se dispuso sobre el gobierno, la instrucción, la organización y el financiamiento de los antiguos seminarios, y los que se crearían en adelante. Su intención era uniformarlos, haciendo "generales las ideas de ilustración clerical y perfeccionando la importante educación del Clero, que tanto conduce al bien de la Iglesia y a la tranquilidad del Estado para infundir principios de probidad en los pueblos".

Esa promoción real de los seminarios vino de la mano de la expulsión de la Compañía de Jesús, pues en la mencionada cédula se ordenó que los seminarios cuyas fundaciones no se habían realizado, debido al costo de su construcción, podrían situarse en los edificios vacantes por el extrañamiento de los jesuitas. De igual manera, se mandó aplicar a estas instituciones, al menos en parte, las dotaciones y memorias fundadas en sus casas de ejercicios, a más de otras rentas que se determinarían para cada caso. Por lo mismo, en respuesta al importante número de seminarios conciliares que en América se habían dado en administración a la Compañía de Jesús, se ratificó el papel central que debería tener el obispo en la erección y gobierno interno de estas instituciones. Así, se ordenó que en ningún tiempo podía dejarse la dirección de los seminarios a las órdenes religiosas, ni enajenarse del gobierno de los obispos, ni del patronato real.

En lo tocante a la enseñanza, resulta fundamental el propósito de crear un plan de distribución y método de los estudios eclesiásticos, a manera de norma única autorizada. En ese sentido, y también en

respuesta a la expulsión de los jesuitas, se estableció que solamente se podría enseñar "la doctrina pura de la Iglesia", siguiendo a San Agustín y Santo Tomas, reduciendo las sutilezas escolásticas y suprimiendo el llamado probabilismo jesuítico. Una disposición más al respecto, era la de hacer obligatorio el servicio de los seminaristas a los oficios divinos y horas canónicas en los días festivos, para así fomentar su aprendizaje "prácticamente". No se trataba de algo nuevo, pues desde sus inicios muchos seminarios establecieron que sus colegiales ayudarían a los oficios en las iglesias catedrales, sin embargo entonces se lo veía como una especie de retribución del gasto hecho por los cabildos en la manutención de los seminarios. De ahí la importancia de que ahora se reglamentara el tiempo de servicio a prestar y su carácter instrumental para la formación del clero. Así –se afirmaba– se podría establecer "escuela práctica de las obligaciones del sacerdocio".

Muchas disposiciones de la cédula de 1768 se volvieron a ratificar al año siguiente en el Tomo Regio. Cédula donde se especificaron los puntos a tratar en los concilios provinciales que debían ser convocados en América. Entre otras disposiciones dirigidas a la reforma del clero, se instó a fundar seminarios en todas las diócesis, valiéndose de las casas vacantes de la Compañía. De igual forma se promovió una más ortodoxa doctrina en las cátedras, prohibiendo la utilización de autores jesuitas. En su lugar se estudiarían las sagradas escrituras, la patrística y los concilios, para así acabar con el laxismo.

El objetivo final, era formar un clero leal, al servicio del orden público, e infundir en él «amor y respeto al rey y a los superiores, como obligación tan encargada por las divinas letras». En ese sentido, se ordenó que asistieran a los seminarios, no solo los seminaristas; de igual modo, todos los clérigos ya ordenados, acudirían por seis meses para conocer sus defectos y moderarlos, y acostumbrarse a la vida en comunidad. Sin duda, en última instancia, se buscaba infundir en ellos las doctrinas regalistas. Finalmente, se dispuso también que una tercera o cuarta parte de los estudiantes deberían ser indígenas o mestizos, para así formar un clero nativo que ayudara al fomento de la fe. La medida se hacía eco de órdenes anteriores, pues desde 1766 estaba ordenado que los indios debían ser recibidos en los colegios

existentes en Nueva España y asimismo, podrían ocupar cualquier oficio público y dignidad eclesiástica.

Ese mismo año de 1769, una cédula más ordenó a la universidad de México reconocer los estudios cursados en el seminario, a fin de que los cursantes en sus aulas pudieran recibir los grados en las facultades de artes y teología. La medida ya había sido contemplada por los estatutos de Palafox, de 1644, al referirse a los estudios vinculados a las catedrales .A continuación, en 1773 se otorgó a los seminarios el privilegio de graduar, sin tener que acudir a la universidad, pero luego, debido a la resistencia de ésta, la orden sería revocada.

El apoyo de la Corona a los seminarios desde mediados del siglo XVIII fue parte medular de su proyecto de reforma del clero. Gracias a ese impulso, se crearan nuevos planteles en Yucatán (1756), Valladolid (1770), Monterrey (1793), es decir, en las diócesis de la provincia eclesiástica donde aún faltaban por erigirse. De ese modo les fue posible afianzar un predominio afirmado a lo largo del siglo, y reforzado a raíz de la expulsión de los jesuitas, cuando salieron del escenario todos sus colegios para la formación de futuros clérigos, pero que estaban a cargo de regulares y no del obispo.

Nuevas cédulas reales expedidas a finales de siglo, conminaron a las órdenes religiosas y a los cabildos a la paga del 3% de sus beneficios y prebendas para asegurar la supervivencia de los viejos y nuevos seminarios, como se había establecido desde el siglo XVI, en Lima, sin que los prelados lo pudiesen dedicar a otro objeto. Aún más, se dispuso que en caso de no haber seminario, el dinero debía depositarse en las catedrales para que se fundara el colegio apenas se acopiaran los fondos suficientes.

Con todo, la suerte de estos establecimientos fue diversa y dependió en última instancia de la riqueza de las diócesis, así como de la oferta educativa que en ellas existía. Frente a las pobres rentas de Yucatán, una iglesia que seguía en gran medida en manos de los franciscanos, el Colegio Seminario del Señor San José de Guadalajara llegó a sumar entre 1774 y 1778 alrededor de 368 alumnos, cubriendo así –antes de la fundación de la universidad de Guadalajara–, la demanda educativa de su región. Como quiera, solo registró un estudiante indígena, quien ingresó por ser "indio cacique, señor de vasallos".

A las aulas de los seminarios, como se ha venido señalando, no solo asistían quienes aspiraban al sacerdocio. Es más, durante todo el antiguo régimen, nunca fue un requisito para la ordenación sacerdotal cursar en ellos. Por eso no es raro que, cuando los seminarios de México, Puebla, Guadalajara y Oaxaca abrieron cátedras jurídicas, a más de los futuros clérigos canonistas acudía un número creciente de estudiantes seglares dispuestos a no formar parte del clero.

A medida que las órdenes religiosas perdían relevancia como educadoras del clero, los seminarios tomaban la delantera en esa actividad. Mientras la universidad de México –y la de Guadalajara, a partir de 1793– conservaron el monopolio para el otorgamiento de grados, siguieron teniendo vigencia. Sin embargo, la mayor parte de los estudiantes se formaban ya en las aulas de los seminarios diocesanos y de otros colegios del clero secular, como San Ildefonso de México, el Carolino de Puebla, San Nicolás de Valladolid o San Luis Gonzaga, de Zacatecas. Por lo demás, en las diócesis sin universidad a la mano, tales colegios se convirtieron en el único establecimiento donde se impartían cátedras de facultades mayores. Así ocurría en Yucatán, Chiapas, Durango, Oaxaca, Michoacán, Puebla y Monterrey. Al sobrevenir el México independiente, todos los seminarios sobrevivieron, y algunos de los colegios seculares se convirtieron en germen de futuras universidades locales, marcando así el fin del predominio de las dos universidades virreinales de México y Guadalajara. Solo Mérida, que no perdió su seminario conciliar, fue incapaz de restaurar su sesquicentenaria universidad tras la expulsión de los jesuitas.

La universidad, entre las reformas borbónicas y la independencia

Durante la segunda mitad del siglo xviii y las dos primeras décadas del siglo xix, la Real Universidad mantuvo su número de matrículas y de grados en un nivel muy alto, sin apenas reflejar una caída con motivo del cierre de los colegios jesuitas, salvo en los años más inmediatos. Ello obedeció, aparentemente, a que buen número de los antiguos cursantes de la Compañía habrían sido acogidos por los

pujantes seminarios conciliares y por los colegios, antiguos y nuevos, a cargo del clero secular que, para los años setenta ya estaban en condiciones de absorber la demanda de la población escolar. Por lo mismo, concluidos los cursos correspondientes, los jóvenes seguían acudiendo por sus grados a la universidad.

No obstante esa aparente estabilidad, la corporación vivió bajo una permanente presión de la Corona que la fue cimbrando paso a paso. Por una parte, el decidido apoyo real a los seminarios conciliares y a los colegios que pasaron de la Compañía al clero secular, parece haberse traducido en una baja de cursantes a las lecciones de la universidad, cada vez más reacia a adoptar los nuevos manuales que se leían libremente en las cátedras de las otras instituciones. De hecho, al crearse la cátedra de anatomía en el hospital real, la corporación se resistió por diversos medios a enviar a los estudiantes médicos a esas lecciones. Y cuando doctores como José Ignacio Bartolache defendieron la enseñanza de la anatomía y la conveniencia de introducir reformas a la manera de las que estaban teniendo lugar en las universidades españolas, su bando fue objeto de la hostilidad de otros doctores, y a ello presionaron hasta que renunció a su cátedra y abandonó la universidad. También los estudiantes formados por Juan Benito Díaz de Gamarra, procedentes de San Miguel el Grande, fueron hostilizados por sus examinadores a causa del poco aprecio que mostraban por el aristotelismo. El claustro también se resistió a asimilar la cátedra de botánica, creada en esos años por orden real, y tampoco simpatizó con la erección del colegio de Minería. En el llamado siglo de las luces, la corporación seguía con la vista fija hacia sus rancias tradiciones. Por otra parte, y a pesar de la oposición del claustro durante décadas, cuando el rey emitió la cédula que erigía la universidad de Guadalajara, en 1792, la de México vio la medida como un agravio, recelosa de perder todo el alumnado del norte del territorio.

Durante esos mismos años, el cuerpo de doctores universitarios es objeto de constantes presiones económicas, cuando no de abiertas humillaciones por parte de la Corona. El rey solicitó "limosna" en 1780; nuevas peticiones en 1793 y 1798 fueron saldadas cada una con 6000 pesos, más la promesa de otros mil anuales. Por su parte, el

virrey pidió en 1786 para contener una hambruna, y la corporación otorgó 2000 pesos. Pero cuando en 1803 el virrey pidió un nuevo donativo, la universidad se resistió, explicando que todas sus rentas se iban en mal pagar unas cátedras cuyo salario había sido imposible subir, sobre todo en medicina y matemáticas. Debido a sus escasos recursos, para responder a tan reiteradas demandas –sin contar las que sobrevendrían con la guerra de independencia– la universidad se veía forzada a "beneficiar borlas", lo que significaba, en la práctica, la venta pura y dura de grados doctorales por 500 ó 1000 pesos al primer postor, para desprestigio del gremio, como se quejaban, impotentes, algunos doctores.

En los claustros no hay eco de la conmoción causada en el clero a partir de 1804, cuando el rey ordenó la llamada consolidación de los vales reales, de lo que se hablará adelante. En cambio, sus actas dan cuenta de diversas medidas de la Corona que causaron gran contrariedad. La más ominosa fue la derivada de una real cédula de 1776 por la que, si bien se autorizaba a los graduados criollos a competir por cargos en España, se declaró que en lo sucesivo solo 25% de los americanos tendría cabida en los cabildos eclesiásticos de todas las Indias. Ello significaba un golpe sin precedentes a las expectativas de los universitarios que veían en las letras y los grados el camino a la promoción social a través de los beneficios eclesiásticos. Fue tanto el desconsuelo, que la universidad se atrevió a escribir una "humilde" representación ante el monarca, exponiéndole los daños que se seguirían de semejante medida. Tal vez se atrevió a hacerlo al ver que el cabildo eclesiástico y el de la ciudad estaban elaborando memoriales análogos.

De menor trascendencia, pero resulta significativo del giro cada vez más regalista de la Corona respecto a la universidad, fue el caso de unos ladrones, ocurrido en 1773. Con anuencia del bedel, una noche se intentó robar las accesorias de la universidad, situadas en la planta baja, entrando en ellas desde una de las aulas. Al darse la voz de alarma, el alcalde del crimen acudió al recinto y se llevó a los ladrones y al bedel. Los doctores juzgaron que se había violentado la inmunidad universitaria, alegando que el recinto era "un lugar sagrado", y aprobaron la intervención de la justicia eclesiástica. La respuesta del rey fue una implacable reprimenda en la que recordaba

a la universidad que en ella no privaba otra jurisdicción que la suya, pues él la había fundado, legislado y la sostenía de su hacienda.

Por más acosada que la corporación se hubiese sentido en las últimas décadas del siglo XVIII frente a la política y las demandas financieras de la Corona, al conocer de la sublevación de Hidalgo, tomó partido, de la forma más beligerante a su alcance, en favor de la Corona. Donativos, manifiestos y diversas medidas la colocaron inequívocamente en el bando realista. Guadalajara fue más ambigua. Como la ciudad cayó en manos de las tropas de Hidalgo, y los doctores del claustro consideraron que aquello no tenía vuelta de hoja, se declararon formalmente en favor de la insurgencia, y un conspicuo doctor escribió en el periódico de los rebeldes, *El despertador americano*. Sin embargo, apenas Hidalgo fue derrotado, la universidad se retractó de su conducta anterior, los doctores más involucrados demandaron indulto, y el claustro se mantuvo, hasta el advenimiento de Iturbide, en favor de la Corona. Esa conducta, pero sobre todo la renuencia de ambas instituciones a adaptarse a los nuevos tiempos motivaron que muy pronto las autoridades republicanas decretaran su supresión definitiva: la de México, entre 1833 y 1838, y la de Guadalajara, mucho antes, en 1826.

5. LOS REGULARES Y OTRAS CONGREGACIONES ANTE LAS REFORMAS BORBÓNICAS

Con la llegada de la dinastía borbona al trono de España las órdenes religiosas sufrieron una serie de limitaciones que afectaron profundamente su actuación en Nueva España. En 1717 Felipe V reiteró las prohibiciones hechas desde el siglo XVI sobre la fundación de nuevos conventos sin la autorización del rey y en 1734 ordenó que no se recibieran novicios en las comunidades religiosas por un periodo de diez años. Durante el reinado de Fernando VI se intensificaron los controles sobre las corporaciones religiosas cuyas libertades y autonomías atentaban contra los proyectos centralizadores de la Corona. En 1754 se prohibió a los clérigos regulares que intervinieran en la redacción de testamentos, se continuó con la política de disminuir

su número y sus propiedades y se inició el proceso de secularización de sus parroquias para favorecer a la iglesia episcopal. Pero fue sobre todo a partir de 1759, año en que subió al trono de España Carlos III, que se impuso un mayor y más rígido control sobre los conventos de los regulares eliminando incluso a los más irreductibles, los jesuitas.

La expulsión de los jesuitas

La primera mitad del siglo XVIII había sido una época de gran auge para los jesuitas, quienes remodelaron en este tiempo muchos de los edificios de sus colegios y algunos de sus templos; incluso se habían abierto a mediados de la centuria dos nuevos institutos en Guanajuato y en León. El noviciado de Tepotzotlán estaba lleno de jóvenes de las familias criollas más prominentes. En cuanto a su economía, las productivas haciendas que sostenían los colegios eran modelo de administración y sus prósperas misiones abastecían a los centros mineros y a las ciudades del norte. Su labor social no era menor y las congregaciones de seglares adscritas a los templos de los jesuitas atendían numerosas obras de beneficencia y visitaban hospitales.

Pero las cosas comenzaron a cambiar para ellos al año siguiente de la subida al trono de Carlos III. En 1760 este rey revocó la licencia otorgada a la Compañía un siglo antes para tener en las misiones de Indias miembros de otras nacionalidades europeas; en 1766 se les quitó el privilegio, conseguido apenas dieciséis años atrás, de pagar solo el 3.3 por ciento como diezmo de los productos de sus haciendas; en adelante se les cobraría el diez por ciento como a todos los regulares. Desde 1760 Carlos III se dedicó a promover la beatificación del obispo Juan de Palafox, cuyo proceso había sido impugnado desde el siglo XVII por la Compañía de Jesús; la causa palafoxiana se convirtió desde entonces en una bandera política contra los jesuitas, con quienes el prelado poblano había tenido graves conflictos. Por último, en 1767, Carlos III giró una orden para que los jesuitas fueran expulsados de España y de sus dominios, tal como había ya sucedido en Francia y en Portugal.

En Nueva España, la orden de expulsión afectó a 678 individuos que estaban distribuidos en 48 comunidades y colegios y en 113 misiones. Los jesuitas permanecieron recluidos en sus casas hasta que fueron conducidos a los puertos, desde donde se les embarcó hacia los estados pontificios; en esos traslados, realizados a lo largo de dos años, los sacerdotes y novicios iban custodiados por una escolta militar. A raíz de la expulsión el Bajío y Michoacán se vieron asolados por una serie de motines populares que fueron ahogados en sangre. Pátzcuaro, San Luis de Paz, Guanajuato y San Luis Potosí vivieron en ese año ejecuciones, azotes y destierros. Aunque las causas del descontento se venían arrastrando desde 1761 (levas militares, imposiciones fiscales, marginación de peones de las haciendas y de las minas, hambre y epidemias), la expulsión se volvió el detonante de los motines.

A partir de 1768, bajo las órdenes del visitador José de Gálvez, los bienes de la Compañía fueron valuados y puestos a la venta, para lo que se creó un nuevo ramo hacendario llamado "de las temporalidades". De todo ello la Corona no recibió sino una pequeña parte; la corrupción de los funcionarios encargados de su administración y la tardanza y dificultad para venderlos, los hicieron disminuir en forma asombrosa. Los colegios de los jesuitas sufrieron menos que los bienes, pues como se vio arriba de algunos se hicieron cargo los franciscanos y de otros el clero secular. Las misiones también se vieron afectadas pues, aunque la mayoría pasaron a manos de los franciscanos y algunas a los dominicos, casi todas perdieron sus tierras. Pero sin duda lo más lamentable fue que la expulsión dejó a Nueva España sin una buena parte de su élite intelectual.

Después de ser expulsados de España, de Portugal, de Francia y de varios estados italianos, la Compañía de Jesús fue finalmente disuelta en 1773; llevaba dos siglos y cuarto de existencia. Además de ser acusados de sedición en Portugal y en España, los principales argumentos para la expulsión se centraban en cuatro aspectos: la acusación de haber intervenido en el motín de Esquilache en Madrid; sus doctrinas morales, sobre todo el probabilismo, se consideraban promotoras del laxismo a causa de su insistencia en la función ética de la libertad individual; sus opiniones políticas, tan contrarias

a la excesiva intervención del Estado en los asuntos de la Iglesia, eran difundidas en las cátedras de sus colegios, en el púlpito y en el confesionario; el cuarto voto que hacían los jesuitas, por el que se obligaban a prestar una obediencia ciega al papado, contradecía las nuevas corrientes políticas que insistían en la primacía del rey sobre el pontífice. Además las riquezas que poseían sus colegios y misiones eran vistas como excesivas y en su apropiación debieron también pensar el rey y los ministros que implementaron la expulsión.

Franciscanos, dominicos y agustinos ante la secularización

Al igual que sucedía con los jesuitas, en la primera mitad del siglo XVIII los conventos urbanos de los franciscanos, agustinos, dominicos, mercedarios y carmelitas poseían una población cada vez más numerosa y sus miembros tenían fuertes vínculos con las oligarquías criollas de todas las regiones de Nueva España. Sus casas, haciendas y rentas les permitían vivir con lujos e invertir en suntuosos templos que se llenaron de retablos y pinturas gracias a la dadivosa generosidad de los ricos comerciantes, mineros y terratenientes. Muchos conventos fueron ampliados y remodelados. La cultura barroca desplegó en el arte religioso un boato y una suntuosidad como nunca antes se había visto. A la par que se daba esta eclosión plástica, se hacía más patente la relajación de las costumbres y la excesiva relación con las cosas mundanas que se venía dando desde el siglo anterior. En los diarios de la época se siguen mencionando las peleas internas entre los religiosos en los capítulos, e incluso se llega a hablar de crímenes en los conventos. Las continuas prohibiciones de juegos de naipes en las celdas, de salidas nocturnas de los frailes, de dedicación al comercio y de posesión de peculios privados son muestra de que los viejos vicios aún no habían sido desterrados. Los casos de solicitación en el confesionario, que se juzgaban en el tribunal del Santo Oficio, continuaban siendo frecuentes. Pero sin duda una parte importante de los regulares no experimentaba esa relajación y la situación de censura generalizada en el ámbito seglar respondía más bien a una necesidad de regresar al ideal originario de "purismo

evangélico", un poco como había sucedido antes de la reforma protestante. En el discurso oficial se manejaba que las órdenes religiosas, sobre todo las evangelizadoras, estaban tan corrompidas que la única solución era quitarles sus parroquias, reducirlas a sus conventos mayores, disminuir el número de religiosos e impedir que siguieran adquiriendo bienes temporales.

En 1748, Fernando VI reunió una junta para tomar providencias sobre esos asuntos y en ella se decidió solicitar al papado la revocación de los privilegios que dichas órdenes misioneras tenían y sobre los cuales basaban sus principales argumentos para mantener el *statu quo*. En 1751, Benedicto XIV emitía la Bula *Cum Nuper* por la cual se quitaba a los religiosos los privilegios concedidos por el papado en América.

A partir de aquí se inició la secularización generalizada de las parroquias, tema tratado en otro apartado, cuyo proceso afectó profundamente el funcionamiento interno de las viejas órdenes misioneras mendicantes a pesar de que su reacción inicial fue menos beligerante de lo esperado. Una de las principales consecuencias fue la pérdida de una importante cantidad de conventos lo cual incidió también en la disminución de los aparatos de representación corporativa. Algunas provincias franciscanas estuvieron a punto de desaparecer pues no llegaban a las 12 casas con voto exigidas para justificar su existencia. Además, como los religiosos separados de sus doctrinas debían dirigirse a los conventos urbanos, se agudizaban las cuestiones de sobrepoblación de éstos, con las subsecuentes dificultades económicas, acentuadas por la falta de los recursos proporcionados por las doctrinas para su sostenimiento y para la celebración de los capítulos provinciales. A pesar de que, a raíz de la real cédula de 1757 se les permitió conservar dos de las parroquias de indios más importantes, esto no pudo resarcir los daños causados en las provincias mendicantes por la disminución drástica del número de votantes, lo que afectó profundamente las prácticas corporativas.

Además, al disminuir los conventos también se redujeron las casas de estudio con lo cual los religiosos tampoco tuvieron el recurso de hacerse con méritos suficientes para optar por cargos en la provincia. Incluso en la orden franciscana se llegó a solicitar que

la incompatibilidad de oficios pudiera obviarse y que un lector de teología pudiera ser al mismo tiempo guardián. Esta reducción, obviamente, no solo se debió a las órdenes reales o pontificias sino a la falta de recursos de las provincias para mantener noviciados y casas de estudio, algo que también afectó a las provincias de las órdenes dominicana y agustiniana.

Para paliar esa situación las órdenes religiosas solicitaron conservar sus conventos e iglesias, aún sin la administración parroquial. Los dominicos de Coyoacán y los agustinos de Actopan alegaron que eso había pasado en Puebla en tiempos de Palafox cuando la parroquia se construyó al lado del convento sin afectar a éste. Sus razones eran que no tenían lugares para albergar a tantos frailes como había, aunque la principal dificultad se ponía en cómo podrían sobrevivir sin las ayudas parroquiales que eran una buena entrada, aunque muchos tenían capellanías, censos y hasta tierras y podrían estar sin dichas obvenciones. Sin embargo solo se permitió a los franciscanos mantener aquellos conventos que ya tenían desde la época de Palafox.

Por su parte, algunas provincias de regulares consiguieron, después de fuertes alegatos, conservar más de dos parroquias en pueblos de indios. Gracias a estos litigios, a las condiciones de las comunidades indígenas y a la falta de clérigos capacitados, los franciscanos de Xalisco y Yucatán, así como los dominicos de Oaxaca, obtendrían (durante) entre 1760 y 1770 respuestas favorables a sus peticiones, consiguiendo la administración de varios curatos con la subsecuente conservación de sus conventos. Al contrario de los anteriores ejemplos, la provincia agustina de Michoacán vivió, durante la sexta década del siglo XVIII, serios conflictos con el obispo Pedro Anselmo Sánchez de Tagle por el asunto de la devolución de doctrinas; si bien en este caso influyeron en buena medida las haciendas que se encontraban anexas a los conventos de Yuriria, Ucareo y Charo. Las disputas con el obispo sobre esos centros se prolongaron por esa razón.

Así, una de las principales consecuencias de la secularización fueron las fuertes dificultades financieras que tuvieron que enfrentar las órdenes, sobre todo porque muchos de sus conventos rurales dependían de las limosnas y obvenciones de sus parroquias anexas. Además de los asuntos de subsistencia, la secularización provocó tam-

bién algunas cuestiones de relajación de las costumbres. Los antiguos doctrineros, habituados a mínimos controles en sus parroquias, se vieron obligados a sujetarse a una vida de retiro y oración que no estaban muy dispuestos a seguir. Los propios religiosos reconocían la existencia de muchos problemas disciplinarios en las órdenes.

Con ese pretexto, Carlos III envió desde 1771 a todas las provincias religiosas de América un ejército de reformadores-visitadores peninsulares con el fin de reducirlas a la rigurosa observancia y acabar así con la supuesta relajación introducida por los criollos, a quienes, como vimos en el capítulo anterior, se les achacaban las lacras que asolaban a las provincias. Las autoridades civiles y diocesanas proponían que los frailes regresaran a una vida de oración para paliar las carencias espirituales de la sociedad. Con esta fachada de moralidad, la Corona justificaba la sujeción de un grupo de corporaciones que, atrincheradas en sus privilegios, vivían al margen de los controles estatales. Además de la reforma de las costumbres, los visitadores traían como consigna lograr un equilibrio entre rentas y número de religiosos y reafirmar doctrinas teológicas y canónicas acordes al regalismo. En el IV concilio provincial de México de 1771 se trató también la cuestión de los regulares y su reforma así como el asunto de su sujeción a los obispos. El arzobispo Lorenzana tuvo mucho interés en que así fuera. No obstante, poco se logró en la práctica al seno de esas órdenes.

Dentro de los cambios producidos en esas décadas fue también importante la modificación de las relaciones entre los sectores peninsulares y criollos y el tema de las alternativas que, como se recordará, promovían la alternancia de ambos sectores en el gobierno de las provincias. Al haber un número reducido de conventos y de votantes por la pérdida de doctrinas, hubo cada vez menos cargos para repartir, lo cual aumentó los conflictos de facciones por el control de las provincias. Por otro lado, el número de religiosos criollos fue en disminución porque muchos iban muriendo y había mermado el ingreso de novicios, mientras que aumentaba el de peninsulares pues el rey, en su afán moralizador, promovió el paso de religiosos desde España. Entre las quejas procedentes de algunos obispos estaban las que insistían que los peninsulares propuestos para los cargos no tenían ni

los estudios ni la capacidad para ocuparlos ("probidad y literatura") pero como se debía cumplir con el requisito de la alternativa, se elegía a quien estuviera disponible. Junto a la secularización y la reforma, hubo otras situaciones que afectaron a los frailes en este periodo.

La decadencia de los mendicantes

Uno de los rubros en que fue más evidente el daño experimentado por las órdenes religiosas durante esta época fue la notable disminución del número de vocaciones. Ciertamente uno de los factores que incidió en el proceso fue que a partir de la pérdida de doctrinas, la posibilidad de dedicarse a la cura de almas se volvió algo remoto para quienes profesaban en una orden religiosa, mientras que era una de las salidas más viables para quienes ingresaban al clero secular. Pero esta disminución de vocaciones hacia el clero regular no fue solo consecuencia de la secularización de las parroquias de regulares, ya se venía dando desde antes, por lo menos a partir de 1735. En la provincia franciscana del Santo Evangelio, por ejemplo, entre 1700 y 1750 profesaron 614 novicios, mientras que de 1751 a 1800 solo lo hicieron 275. Por su parte, la provincia de Santiago de México de los dominicos, pasó de 230 frailes en el decenio de 1750 a 184 a fines del siglo, la mayoría residentes en la capital novohispana. En Puebla sucedió lo mismo.

Posiblemente una de las causas de esa disminución era que para fines de esa centuria la vida en comunidad ya no ofrecía ni la seguridad ni los atractivos privilegios de antaño; esa misma razón, y un mayor rigor en las exigencias de la vida conventual, llevaron también a muchos de los frailes a solicitar a Roma ser liberados de sus votos por medio de una secularización individual, es decir, el ser convertidos en miembros del clero secular. En 1805 la Corona envió a los obispos una cédula que hacia un llamado de atención sobre el excesivo número de secularizaciones personales logradas en Roma por los frailes de América. Aunque no hay estudios completos sobre el número de secularizaciones individuales, es evidente que las órdenes religiosas vivían a principios del siglo XIX una crisis sin precedentes. Las visitas reformadoras que envió la Corona entre 1777 y 1779

arrojaban cifras alarmantes: los franciscanos rondaban los 1300, los dominicos eran cerca de 450 en sus cuatro provincias (incluidas Chiapas y Guatemala) y los agustinos no pasaban de 500.

En muchas provincias el impacto de las reformas se unió a la disminución de los recursos económicos provocando un aumento de las irregularidades. En la orden de la Merced, por ejemplo, los conflictos capitulares llegaron a ser tan constantes en todo el ámbito americano que incluso el mismo general de la orden solicitó la extinción de los capítulos provinciales como la única solución para acabar con las continuas pugnas en ellos. Esto sucedía en una época en la que palabras como "parcialidad", "facción", "partido" tenían connotaciones negativas y que veía con malos ojos la sedición y la rebeldía, temas comunes a todo el periodo virreinal, pero que se acentuaron conforme se aproximaba la Independencia.

La decadencia influyó también en uno de los aparatos de representación más importantes de las provincias: las crónicas. Estas disminuyeron notablemente en número en este periodo (solo se destaca la del franciscano de la provincia de Michoacán Pablo de Beaumont). Disminuyó también la actividad educativa, artística y cultural de los mendicantes. Su presencia en los festejos y procesiones se volvió deslucida. A principios del siglo XIX las órdenes mendicantes solo podían recordar con añoranza sus glorias pasadas, sin poder encontrar su proyección en la nueva sociedad, pues habían perdido su funcionalidad y su atractivo para muchas personas.

Durante el movimiento de independencia muchos frailes participaron de manera activa en el bando insurgente; algunos con sus escritos y sermones, otros tomando las armas, aunque la mayoría defendieron la causa realista. Pero también hubo muchos que durante este periodo convulsivo solicitaron su secularización.

Los camilos

En 1755 llegaron a la ciudad de México los primeros clérigos regulares de San Camilo de Lelis conocidos también como los "padres agonizantes" pues su principal ocupación era dar auxilios espiritua-

les a los moribundos. Los camilos solo fundaron un convento en la capital, el del Sagrado Corazón de Jesús, que dependió en todo de las autoridades romanas de la orden, hasta 1793 en que se creó la provincia española y pasaron a la obediencia de ésta. En su único convento en Nueva España vivía el comisario general, que tenía las funciones de viceprovincial, y muy pronto en él se abrió un noviciado, con permiso especial del rey pues desde 1734 se había prohibido a las órdenes religiosas recibir novicios por un plazo de diez años. Con todo, las exigencias para aceptar aspirantes eran muy estrictas, entre otras la de la edad, lo mismo que la preparación para atender a los enfermos agonizantes, lo que propició que muy pocos llegaran a profesar, siendo la mayor parte de ellos peninsulares. Los camilos prestaban sus servicios en hospitales y casas privadas, en situaciones normales y durante las epidemias, a hombres y mujeres, ricos y pobres. Una vez ingresados en la orden, los camilos podrían mantenerse como hermanos legos o seguir la carrera sacerdotal hasta ordenarse de sacerdotes, aspecto fundamental en un instituto que debía administrar sacramentos.

Las limosnas que recibían por su labor iban en aumento lo que les permitió ampliar su convento, abrir una iglesia y construir una casa de retiro y esparcimiento en Coyoacán. Esto fue posible además gracias a que la orden tenía para 1780 haciendas y ranchos y recibía rentas de casas en alquiler. Sin embargo el número de sus religiosos nunca llegó a ser mayor de dieciocho entre sacerdotes y hermanos. A pesar de su escaso número, una visita oficial en 1781 dejó ver una comunidad fraccionada pues cuatro de sus miembros se declararon en contra de la despótica administración del comisario general. Tales conflictos siguieron afectando a los camilos hasta la última década del siglo.

Los hospitalarios

Al igual que los mendicantes, los hermanos dedicados al cuidado de los enfermos también sufrieron los embates de los nuevos tiempos y de las reformas borbónicas. Los juaninos, por ejemplo, recibieron

a un visitador entre 1774 y 1779 que se dedicó a revisar el uso que los religiosos hacían de los fondos de los hospitales a su cargo y la suficiencia de personal calificado. Una serie de comisarios peninsulares abusivos habían dejado la provincia del Espíritu Santo de los hermanos de San Juan en un lamentable estado financiero a causa de los abusos y malversación de sus fondos. La visita arrojó muchas irregularidades en varios de los hospitales: uso indebido de los recursos y disminución notable de las limosnas por esa causa; escaso número de religiosos en los hospitales de las ciudades pequeñas, con la subsiguiente ineficacia en el desempeño de sus labores como cirujanos, enfermeros y limosneros. Los religiosos de esta orden atendían un poco más de 30 hospitales en tiempos de la visita y su número no excedía los 250 frailes, la mayoría de los cuales tenía escasa preparación y provenía de los sectores mestizos y mulatos de la sociedad.

Una de las razones a las que se atribuía la decadencia del instituto era que el nombramiento de comisarios para dirigirlo se hacía desde España, sin el conocimiento de la realidad americana, y que durante varias décadas habían ocupado el cargo individuos de muy cuestionable moralidad. La situación no cambió después de la visita y no fue sino hasta 1803, cuando se suprimió el cargo de comisario general para introducir la organización de provinciales y definitorios a la manera de los mendicantes, que la provincia del Espíritu Santo pudo finalmente independizarse de la de España. Para mejorar la administración hospitalaria ésta se dejó en manos de un síndico y un mayordomo seglares, quedando encargados los religiosos solamente de la atención de los enfermos.

Una situación similar en cuanto a malos manejos de los recursos y decaimiento del espíritu original de las órdenes, aunado a pleitos y reyertas internas, encontraron los visitadores de la provincia de los hipólitos (terminada en 1791) y la de los betlemitas (1804). Sin embargo, la incuestionable utilidad que tenía el cuidado de los enfermos permitió a las órdenes hospitalarias mantenerse hasta su extinción en 1821, aunque con la insistencia por parte de la Corona de que los hospitales a su cargo no debían funcionar como conventos y que tendrían que estar sujetos y rendir cuentas a los obispos.

La Congregación del Oratorio de San Felipe Neri

Hemos visto hasta ahora cómo el vacío dejado por los jesuitas expulsados fue llenado muy pronto por otros institutos, pero el panorama no quedaría completo sin mencionar el importante aporte que hizo al respecto la Congregación del Oratorio de san Felipe Neri. Para mediados del siglo XVIII, esta organización ya había conseguido imponer su presencia en varias ciudades del virreinato donde, al igual que los jesuitas, se encargaban del ministerio de la predicación tanto en sus templos como en las calles, palenques de gallos, teatros y pulquerías; además de visitar cárceles, hospitales y obrajes para administrar sacramentos y consuelo, como miembros de la Archicofradía de la Doctrina Cristiana enseñaban el catecismo a niños y jóvenes en sus templos. Así, cuando los jesuitas fueron expulsados no fue tan notable su ausencia en estos menesteres.

Junto con sus actividades, los oratorianos también heredaron algunos de sus edificios. En 1770 la Junta de Temporalidades les ofreció el templo y la casa Profesa de los jesuitas de la capital. Años más tarde, en 1793 se les adjudicó la iglesia y el colegio de la extinta Compañía en Guanajuato. En cuanto entraron a su nueva sede en la ciudad de México, los oratorianos tuvieron que abandonar su antigua casa y los dos templos (uno de ellos todavía en construcción) que poseían en la calle del Arco, pero sus nuevas instalaciones eran mucho más amplias, por lo que una parte de ellas pudieron ser utilizadas para llevar a cabo ejercicios espirituales para los seglares. Muy pronto esa labor tan propia de los jesuitas tuvo tanta acogida, que los padres del Oratorio decidieron construir dos casas independientes para tal fin: una para hombres, anexa a la antigua Profesa, se concluyó en 1802; la otra, para mujeres, vecina al recogimiento de Belén, fue terminada en 1809.

Desde la casa Profesa, los oratorianos de san Felipe de la capital tuvieron también una participación muy activa en el movimiento de consumación de la independencia. En las llamadas "juntas de la Profesa", participaron algunos miembros de la congregación y otros conspiradores contrarios a la promulgación de la constitución de Cádiz y a las ideas liberales.

Cuadro XII
Parroquias con las que se quedaron las provincias de los regulares (1790)

Provincias franciscanas	**Total de conventos**	**Parroquias indígenas**
Santo Evangelio de México	20	Toluca y Texcoco
San José de Yucatán	10	Izamal, Teabo, Ticul, Mani, Oxkutzab, Tecax, Calkini, Uayma, Conkal
Dulce Nombre de Jesús de Guatemala	12	Panahachel, Quetzaltenango, Chapa, Zunil, Comayagua y La Laguna
San Pedro y San Pablo de Michoacán	12	Acámbaro y San Juan de la Vega
San Francisco de Zacatecas	10	Mesquital y Charcas
Santiago de Jalisco	12	Analco y Cocula
Provincias dominicanas		
Santiago de México	10	Cuautla y Atzcapotazalco
San Vicente de Chiapas y Guatemala	8	Comitán, Tecpatán, Sonsonete, Kiché y Cobán
San Hipólito de Oaxaca	4	Tlaxiaco y Yanhuitlán y otros 10 curatos
Santos Ángeles de Puebla	6	Teposcolula y Coixtlahuaca
Provincias agustinas		
Santísimo Nombre de Jesús de México	11	Metztitlán y Malinalco
San Nicolás Tolentino de Michoacán	10	Tiripitío y Cuitzeo

6. EL ESTADO DE LAS MISIONES NORTEÑAS

Durante la segunda mitad del siglo XVIII diversas instancias de la orden franciscana administraban la mayor parte de las misiones del norte, pues además de atender sus antiguos puestos misionales en Texas, Nuevo México, Coahuila y Tamaulipas, a raíz de la expulsión de los jesuitas se hicieron cargo de algunas de sus misiones, aquellas que no interesaron al clero secular. En general, si bien las fundaciones administradas por estos religiosos alcanzaron cierta estabilidad en esa época, muchas de ellas solo sobrevivían cerca de los "presi-

dios" o fuertes, guarniciones militares que las protegían del peligro que representaban los indios indómitos.

Por otro lado, el número de religiosos seguía siendo muy reducido frente al enorme territorio de frontera. La Corona, además, solo permitía la presencia de dos religiosos por misión, por lo que, hasta en los colegios de *Propaganda Fide*, el número de frailes dedicados a misionar en esos territorios siempre fue menor que el de aquellos que vivían en las ciudades y villas.

Las antiguas misiones franciscanas

Entre los profundos cambios que sufrieron las varias instancias franciscanas que administraban pueblos en el norte en la segunda mitad del siglo XVIII, el más notable fue la secularización de la mayor parte de sus doctrinas, sobre todo en aquellas regiones de población indígena cuya conversión no había sido reciente. Así la provincia de Santiago de Jalisco perdió todas sus doctrinas del sur de Nueva Galicia, excepto las doce de Nayarit, aunque conservó también ocho en Coahuila. Lo mismo sucedió con la provincia de Zacatecas que se vio obligada a ceder a los seculares casi todas las que tenía en Nueva Vizcaya y en Nuevo León, aunque fue resarcida, como veremos, con las que dejaron los jesuitas en 1767. Esto no sucedió con la custodia de Nuevo México que siguió siendo administrada por los franciscanos, a pesar de la escasez de misioneros, lo que obligó a anexar unas doctrinas a otras.

En lo que respecta a los colegios de *Propaganda Fide*, el de Guadalupe de Zacatecas decidió retirar entre 1766 y 1771 sus misioneros del Nuevo Santander (Tamaulipas) pues la población indígena en ellas era mínima; éstas doctrinas fueron distribuidas entre el clero secular, la custodia franciscana de Río Verde, la provincia de San Francisco de Zacatecas y el Colegio de Pachuca. En Texas también perdió algunas misiones por la secularización y por la escasez de misioneros lo que obligó al colegio de Zacatecas a unificar en una sola doctrina todas sus misiones después de 1800.

Por su parte el colegio de Querétaro, fracasó en un último intento por reducir a los apaches del río Nueces en 1762 y abandonó sus misiones de Coahuila traspasándolas a la provincia de Jalisco. También se hizo cargo de misiones en el río Colorado entre 1780 y 1781, pero éstas se vieron malogradas, al parecer, por la presencia militar en la zona. En 1782 los indios rebeldes dieron muerte a varios religiosos y seglares.

Al colegio de san Fernando con sede en la ciudad de México le fue un poco mejor. Por un lado su personal se vio considerablemente incrementado pues en su fundación tenía tan solo cuatro sacerdotes, dos legos y un donado y para 1772 ya contaba con cien religiosos. Esto le permitió hacerse cargo de las misiones de la alta California, en donde consiguieron congregar lentamente a los indios gracias a la ampliación de los cultivos en las misiones. El colegio de San Fernando pudo ocuparse de lleno en esas misiones dado que sus emplazamientos de la Sierra Gorda fueron secularizados en 1770.

En 1771 el colegio de Pachuca se desligó de la provincia de san Diego y se adscribió en todo a la organización del resto de los colegios de *Propaganda Fide*. Con ello se comenzó a hacer cargo de misiones en algunas zonas abandonadas por los otros colegios como sucedió en el Nuevo Santander y Coahuila

Uno de los problemas que enfrentaron estos colegios fue que no podían recibir rentas, capellanías, ni obvenciones a título de curas, tampoco podían tener cofradías ni hermandades en sus iglesias. Debían estar sometidos a la Corona en todos los aspectos incluso lo económico. Con todo, y a pesar de las dificultades que tuvieron, en esta época fueron fundados dos nuevos colegios de *Propaganda Fide*, uno en Orizaba en 1799 y otro en Zapopan cercano al santuario de la Virgen en 1816. Sin duda los nuevos establecimientos se vieron beneficiados por el hecho, ya presente en la etapa anterior, de que varios religiosos de todas las provincias franciscanas llegaban a inscribirse en los recién creados colegios; muchos frailes peninsulares encontraron aquí un medio para escaparse de asumir las labores administrativas y de soportar las tensiones partidistas en las provincias de la observancia.

Las misiones de los jesuitas expulsados

En 1767 las misiones norteñas eran abandonadas por los jesuitas a causa de su expulsión. Las de Sinaloa y Ostimuri, las más estructuradas y prósperas, fueron entregadas al clero secular, del resto se hicieron cargo los misioneros franciscanos y dominicos. A la provincia de Santiago de Jalisco se le encargaron 19 misiones en el área mejor organizada de los Ópata y la Pimería baja, al colegio apostólicos de Santa Cruz de Querétaro se le dio la Pimería alta, el colegio de Guadalupe de Zacatecas se hizo cargo de las 17 misiones jesuíticas en la Tarahumara y creó cinco nuevas y el de San Fernando de México administró la Baja California, lugar que finalmente fue traspasado a los dominicos cuando fray Junípero Serra y el colegio de san Fernando penetraron con sus misioneros en la Alta California.

Los nuevos misioneros no encontraron un panorama halagador en esas áreas. Por principio de cuentas, a diferencia de los jesuitas, los franciscanos no tuvieron control sobre los bienes de la misión sino solo sobre la iglesia y la casa del ministro y solamente en la Pimería consiguieron administrar por un tiempo las actividades productivas. Además, varias de las antiguas misiones habían sido saqueadas por los apaches y los seris, en otras los indios deambulaban ociosos y hambrientos y en todas los comisarios encargados de administrar los bienes (temporalidades) dejados por los jesuitas habían cometido muchos atropellos.

Seguían siendo problemas serios la dispersión de la población y el escaso conocimiento de las lenguas indígenas y para subsanarlos los franciscanos continuaron utilizando los métodos de los jesuitas: echar mano de los rituales para hacer más accesible el cristianismo y emplear familias ópatas y yaquis para servir de modelo y establecer parentescos espirituales (como el compadrazgo) con los neófitos. Además, la apostasía o huida continua de indios cristianizados de las misiones, resultaba ser un caso frecuente y generalizado en tierras de frontera. Dichos "apóstatas" se aliaban a algunos facinerosos de origen mulato que se ocultaban entre los infieles para asaltar los poblados. Otro de los problemas era la expansión del mestizaje y que en muchas misiones, sobre todo en las más meridionales y alejadas de los apaches, la población perteneciente a las castas era casi tan

numerosa como la indígena, razón por la que los frailes fueron acusados por los obispos de no administrar misiones sino parroquias.

Ese mismo problema afectó también el funcionamiento de la explotación agrícola. En un principio los franciscanos intentaron conservar en las misiones el sistema de administración jesuítica que separaba las propiedades comunales de las milpas familiares, pero a raíz de las reformas implementadas por José de Gálvez se intentó distribuir las tierras de la comunidad entre las familias indígenas, con lo que se pretendía convertir a los indios en súbditos ordinarios. Sin embargo este reparto no benefició tanto a los indios como a los otros sectores que habitaban la región, pues el reparto se hizo también entre los vecinos no indios y muchos nativos vendieron sus tierras o fueron despojados de ellas.

Quince años después de la expulsión de los jesuitas la dispersión organizativa de los franciscanos había mostrado ser poco efectiva para realizar la labor misional por lo que muy pronto el obispo de Sonora propuso la creación de custodias autónomas para unificar el trabajo misionero de los franciscanos. El 1781 el rey Carlos III consiguió del papa Pio VI la erección de tres nuevas custodias en las provincias internas que se agregaron a la ya existente de La Concepción de Nuevo México: San Antonio de Nueva Vizcaya, San Gabriel de California y San Carlos de Sonora. En la cabecera de cada custodia se crearía un hospicio o convento central donde habitarían los misioneros, aunque se contemplaba también la posibilidad de fundar hospicios menores en los que habría a lo menos dos religiosos, uno de ellos como vicario del obispo. Cada custodia tendría como titular un padre custodio y un definitorio como órgano de consulta. Estas instancias serían bastante autónomas respecto a los colegios o provincias sobre todo en el nombramiento de vicarios de misión o de presidentes de hospicios. Podrían además recibir novicios, dar hábitos y autorizar a los frailes a predicar y confesar a los indios. Así aunque se alimentaran de los recursos de los colegios y las provincias, no dependerían de ellas sino del comisario general de Indias. Pero el nuevo sistema tuvo una fuerte oposición por parte de los colegios de *Propaganda Fide* y en 1791, a la muerte del obispo que la había promovido, las nuevas custodias desaparecieron y volvió a usarse el viejo sistema.

Las crónicas misioneras

A pesar de los serios problemas que enfrentaron las misiones en la segunda mitad del siglo XVIII, los colegios de *Propaganda Fide* desarrollaron en esta época una importante actividad de difusión de sus "logros" por medio de dos crónicas. La primera fue obra de fray José Antonio Alcocer quien escribió una sobre el colegio de Guadalupe de Zacatecas, la cual permaneció inédita hasta el siglo XX. En ella señalaba que a mediados del siglo XVIII el colegio debió abandonar numerosas fundaciones en Texas y en Tamaulipas, pues los frailes hacían en ellas tan solo el oficio de curas entre la población española y mestiza con mínimos resultados en la conversión de los indios. La segunda crónica, escrita por fray Juan Domingo Arricivita sobre la historia del colegio de *Propaganda fide* de Querétaro e impresa en 1792, se inicia con las hazañas de fray Antonio Margil y termina, al igual que el texto de Alcocer, con las misiones populares, o prédicas entre cristianos. En la narración los descalabros y problemas ocupan mucho más espacio que los logros. En la Pimería alta persistían las idolatrías de los indígenas y los frailes no solo tenían que hacer frente a las amenazas y violencias físicas de los catecúmenos, sino incluso a sus maleficios. Por otro lado, las rebeliones habían arrasado con las escasas misiones fundadas entre los apaches, los yumas y los seris, lo que había dado a la orden numerosos mártires. Arricivita culpa de tales reveses a las autoridades civiles y religiosas que, ante las adversidades, ideaban soluciones aun peores que los problemas que pretendían resolver, como la fundación, junto a las misiones de presidios militares y pueblos de españoles.

En 1787, un lustro antes de que se imprimiera la obra de Arricivita, fray Francisco de Palou había sacado a la luz la biografía de fray Junípero Serra, el último gran apóstol de los colegios de *Propaganda fide*, muerto en 1784. Palou, compañero y discípulo del venerable, presentaba al mallorquín del colegio de san Fernando de México, fray Junípero, como un fraile que dedicó su vida a una intensa actividad apostólica entre fieles e infieles y que fundó misiones en la Sierra Gorda y en la Alta California. El propósito principal de la obra de Palou era hacer un llamado a sus hermanos de hábito para

que acudieran a California a continuar la labor del insigne misionero. California se convertía así en la última frontera posible para las misiones franciscanas.

Palou, al igual que Alcocer y Arricivita, escribió en una etapa de desencanto. La expulsión de los jesuitas, la secularización de las parroquias arrebatadas a los mendicantes, las presiones que la Corona borbónica ejercía sobre el clero regular, la decadencia que vivían los conventos eran factores que, sin lugar a dudas, no propiciaban las expectativas optimistas sobre el porvenir de la rama regular de la Iglesia novohispana.

Cuadro XIII
Los franciscanos en 1786

Provincias y colegios	Conventos	Misiones	Total frailes	Frailes en conventos	Frailes en misiones
Santo Evangelio	24	48	513	453	60
Michoacán	21	12	254	244	10
Jalisco	22	28	157	116	41
Zacatecas	19	27	137	91	46
Yucatán	21	3	265	259	6
Colegio de Querétaro	1	16	90	60	30
Colegio de Zacatecas	1	6	87	52	35
Col. de S. Fernando	1	8	96	80	16
Colegio de Pachuca	1	11	70	48	22

Fuente: Francisco Morales, "Mexican Society and the Franciscan Order in a Period of Transition, 1749-1859" en *The Americas*, 54 (1998) num. 3, p. 334

7. LAS INSTITUCIONES DE MUJERES

FUNDACIONES CONVENTUALES

En 1750 las principales ciudades de Nueva España, sobre todo las del centro del territorio, poseían un buen número de conventos de religiosas, principalmente en México, en Puebla y en Querétaro. Medio centenar de fundaciones atraían hacia ellas mujeres y recursos

y cumplían, como hemos visto, importantes funciones sociales. En las siguientes décadas su número aumentó muy poco, apenas once monasterios nuevos se registran entre 1750 y 1811, tres de ellos en la capital, uno en Oaxaca (para indias nobles) y el resto en el Bajío y Nueva Galicia, como consecuencia del gran desarrollo económico que vivían esas regiones.

En cuanto a las órdenes religiosas, a las ya existentes se agregó en este periodo una nueva, la Compañía de María, congregación nacida en Francia en el siglo XVII e introducida en Nueva España por la madre María Ignacia Azlor. Dedicada a la educación femenina, esta orden seguía la espiritualidad jesuítica y fundó su primer colegio en la capital (el de Nuestra Señora del Pilar, mejor conocido como la Enseñanza Antigua), que abrió sus puertas en 1755. En él se recibían internas, aunque también tenían una escuela para dar instrucción gratuita a todas las que quisieran asistir. En 1811 la Compañía de María recibió el encargo de administrar el colegio de Guadalupe, también en la capital, fundación jesuítica para jóvenes indias creada en 1753, pero abandonada a causa de la expulsión de esa orden. En esta primera década del siglo XIX las monjas de la Enseñanza ya habían abierto también casas en Irapuato y en Aguascalientes, con lo que se convertían en una de las órdenes más exitosas de la época.

Junto con la excepcional labor educativa de la Compañía de María, en las nuevas fundaciones fue notable el hecho de pertenecer a reglas de estricta observancia, sobre todo las capuchinas que registraron las dos terceras partes (4) del total de conventos nuevos; las seguían las clarisas descalzas (urbanistas) y las carmelitas, con una fundación cada una.

La reforma de la vida común

Al avance y relativa prosperidad de estas casas de observancia rigurosa correspondió una crisis de los monasterios de las llamadas "calzadas", cuya forma de vida fue cuestionada severamente por las autoridades civiles y eclesiásticas. La primera llamada de atención la dio en 1765 el obispo de Puebla, Francisco Fabián Fuero, cuando expresó

su preocupación por la excesiva comunicación que las monjas tenían con el exterior y por el manejo de los gastos que hacían en sus celdas privadas; para ello redujo las horas de apertura del locutorio, recomendó austeridad en los gastos y prohibió buscar otras formas de allegarse fondos. A lo largo de tres años el obispo envió disposiciones sobre el número de sirvientas, la provisión de comida, el cuidado de las enfermas, la expulsión de las niñas educandas y la distribución espacial de los conventos. Su idea era llevar a todas las monjas a vivir los ideales que seguían capuchinas y carmelitas descalzas.

Su iniciativa fue seguida en 1768 por el arzobispo de México, Francisco Antonio de Lorenzana, quien envió una carta a las abadesas de los conventos de la ciudad de México prohibiendo la construcción y compraventa de celdas para el uso privado (pues iba contra el voto de pobreza), exigiendo la expulsión de niñas y seglares de los claustros y sobre todo la reducción de las sirvientas cuyos "vicios", por su sangre "mezclada", ponían en peligro la virtud de las novicias y monjas. Con ello se iniciaba un proceso de reforma que proponía la introducción de la vida común; las monjas debían tomar sus alimentos juntas en el refectorio y tener celdas individuales o comunales pero sin criadas privadas. Además se prohibió que los conventos recibieran niñas educandas y las que había debían salir de los claustros. También se limitaba el lujo en joyas, hábitos y mobiliario y se restringía la comunicación con el mundo exterior en los locutorios. La reforma trastornó no solo los modelos de convivencia, sino también las relaciones entre los grupos que habitaban los conventos. Pronto el obispo de Puebla y el provincial de los franciscanos apoyaron la reforma encabezada por Lorenzana y trataron de ponerla en práctica en sus espacios de poder.

Ante tales propuestas, las superioras promovieron entonces votaciones secretas entre las monjas para sondear la opinión de las comunidades. Sin embargo, la primera respuesta a esta reforma fue ambigua pues aún no sabían hacia donde iba dirigida. En algunas de las casas hubo cierta aceptación de las medidas, pero en otras el rechazo fue casi unánime. El arzobispo emitió entonces varias cartas pastorales entre 1768 y 1769 en las que se conminaba a las religiosas a erradicar sus perniciosas costumbres y sobre todo las supuestas

profecías sobre el regreso de los jesuitas recién expulsados, quienes habían sido sus directores de conciencia. Tales cartas son muestra de que los ánimos de muchas religiosas eran contrarios a la reforma.

Los conventos más afectados, aquellos que tenían mayores recursos, fueron los que encabezaron las quejas, mientras que los sujetos a los franciscanos y a los dominicos se mostraron aparentemente dispuestos a cumplir. El proyecto además levantó protestas, informes y solicitudes no solo de las religiosas, sino también de las autoridades civiles y de las familias de las afectadas que acudieron al rey en busca de soluciones. Fue entonces que las religiosas tomaron conciencia de que debían hacer de la oposición a la reforma una causa común y desarrollaron redes entre los distintos monasterios para conseguir su abrogación. Las quejas consiguieron que el rey echara marcha atrás en las medidas episcopales en 1770.

Sin embargo, el tema volvió a tratarse en el IV concilio provincial en 1771 y, a pesar de que algunos obispos (como el de Durango y el de Yucatán) recomendaban moderación al aplicar la reforma y adaptación de ella a cada caso particular, se impusieron las opiniones radicales de Lorenzana y Fabián y Fuero, y a las religiosas se les instó a guardar silencio sobre el tema. La orden no fue obedecida y el proceso de reforma provocó una escisión dentro de los conventos que se tradujo en pugnas entre las monjas "obedientes" y las llamadas "díscolas". En 1774 Carlos III dio su apoyo al arzobispo y envió una real cédula que obligaba a todas las religiosas calzadas a regresar a la vida común, pero numerosas religiosas se negaron a obedecerla. Entre sus alegatos estaban que sus reglas habían sido autorizadas por los arzobispos fray Payo Enríquez de Rivera y Juan de Ortega y Montañés, que su labor educativa entre las niñas era imprescindible y que no podían vivir sin servidumbre pues ellas les aligeraban la carga para dedicarse a la vida contemplativa. Lorenzana, trasladado a la sede de Toledo, no pudo dar seguimiento a su política reformadora pero sí lo hizo su sucesor, Alonso Núñez de Haro y Peralta, quien incluso tuvo que intervenir en algunos conventos privando a las religiosas "díscolas" de voz activa. En el convento de Santa Inés de Puebla tuvo que intervenir incluso la fuerza pública para someter a las rebeldes, quienes se negaban a abandonar sus antiguos privilegios y declararon

su inconformidad al obispo Fabián y Fuero porque había mandado tapiar sus ventanas hacia la calle.

Ante la abierta oposición, una nueva real cédula dio libertad, en apariencia, a las religiosas que quisiera adscribirse a la vida común y a las que se negaran no se les molestaría. Sin embargo se restringían los cargos solo a aquellas que hubiesen aceptado la reforma, las nuevas profesas no podrían ingresar bajo el régimen de vida privada, solo recibirían niñas las que tenían una regla educativa y las religiosas solo podían llegar a tener una criada en caso de seguir con la vida particular. Pero la resistencia pasiva triunfó y las religiosas por lo general eligieron abadesas que estaban contra la reforma aunque las pocas novicias que entraron tuvieron que acatar la norma.

Para 1775 la reforma se había impuesto, en forma mitigada, en las diócesis de México, Puebla y Michoacán. Las novicias que ingresaran a los conventos debían profesar en la vida común, pero las monjas mayores podían optar por seguir habitando sus celdas privadas. A partir de entonces, se exigió que los monasterios femeninos fueran remodelados de acuerdo con las exigencias que imponía el nuevo régimen de vida común. Pero entre 1780 y 1790 ambas formas de observancia aún coexistían, mientras decaía el interés de los prelados para imponer la vida común entre las novicias recién ingresadas.

Tampoco en el obispado de Michoacán la reforma de los conventos femeninos tuvo éxito; la administración de una cocina y de un refectorio comunes resultaba más caro que la atención de las celdas privadas, por lo que algunas monjas se vieron forzadas a regresar al régimen de vida particular. Por su parte, en varios conventos de Puebla y de México, numerosas religiosas no se habían adscrito a la reforma episcopal y a fines del siglo XVIII vivían en celdas privadas y tenían niñas educandas a su cuidado.

BEATERIOS, RECOGIMIENTOS Y COLEGIOS

Importante fue también, a lo largo del siglo XVIII, la creación de numerosos beateríos o recogimientos de mujeres, adscritos a algunas de las órdenes terceras y dedicados a proteger y educar a mu-

jeres solas. Aunque las beatas no hacían votos perpetuos, su vida se asemejaba bastante a la de las religiosas en cuanto a clausura, oración y recogimiento.

A la actividad educativa realizada por los monasterios femeninos, por las casas de la Enseñanza y por los beaterios, se unió la de los colegios, instituciones en cuya fundación y mantenimiento estuvieron también presentes diversas instancias clericales, aunque la mayor parte de los fondos fueran otorgados por particulares.

La diócesis de Michoacán fue un territorio privilegiado para estas instituciones (los oratorianos fundaron uno en San Miguel y los jesuitas otro en León) pero sin duda el más importante de estos establecimientos fue el colegio de Santa Rosa María de Valladolid, fundado en 1743 por iniciativa del obispo Francisco Pablo Mattos Coronado. El prelado le dejó una renta y lo sostuvo con su peculio y a su muerte se hicieron cargo de él los miembros del cabildo de la catedral. El colegio se distinguió sobre todo por la educación musical de sus educandas. Esa misma dirección tomó el colegio de San Nicolás en San Luís Potosí, un beaterio que a instancias del obispo de Michoacán Pedro Anselmo Sánchez de Tagle se convirtió en 1754 en una institución para educar a las niñas.

El paso de beaterio a colegio no fue algo excepcional. Se dio por ejemplo en el colegio de Santa Rosa de Viterbo de Querétaro, promoción de la terciaria franciscana Francisca de los Ángeles, quien consiguió en 1727 que su fundación se pusiera bajo el patronato real. Después de una fuerte confrontación entre los franciscanos y el arzobispado, el establecimiento quedó supeditado a la mitra y el arzobispo Manuel Rubio y Salinas le dio en 1752 sus nuevas constituciones. Tres años después se inauguraban sus nuevas instalaciones y un soberbio templo.

También como beaterio nacieron dos instituciones educativas en Guadalajara: el colegio de San Diego de Alcalá, fundación de la beata Juana de Beas en 1703 que recibió un gran apoyo del episcopado (sobre todo del obispo Juan Gómez de Parada que le dio sus constituciones en 1743) y de algunos miembros del cabildo catedralicio de esa ciudad; y el beaterio de Santa Clara, convertido en colegio de la Caridad y Enseñanza por el obispo Antonio Alcalde, quien lo puso a

cargo de una congregación de maestras organizadas bajo la regla de san Francisco de Sales en 1784.

En la ciudad de México, el recogimiento de San Miguel de Belén vivió en el siglo XVIII una evolución similar. Originalmente abierto para recibir a todo tipo de mujeres necesitadas, como vimos en el capítulo anterior, el establecimiento se fue especializando en dar instrucción a las niñas y se convirtió en colegio bajo la sujeción directa del arzobispo. Con un mejor edificio y un incremento de los ingresos comenzaron a ingresar en él ya no solo las niñas abandonadas sino también colegialas internas enviadas ahí por sus padres. El arzobispo Vizarrón le dio un nuevo giro al establecimiento al crear en él una escuela de música que tuvo un gran éxito.

Desde 1750 los vascos de la cofradía de Aranzazu pagaban el sostenimiento de 24 niñas en el colegio de San Miguel de Belén pues ya habían iniciado los trámites para abrir el colegio de San Ignacio de Loyola o de Vizcaínas en la capital. Sin embargo, los conflictos de jurisdicción con el arzobispo Manuel Rubio y Salinas hicieron imposible la fundación mientras este personaje fue prelado. El establecimiento finalmente abrió sus puertas en 1767 para las jóvenes descendientes de familias vascas, y aunque fue el primer centro educativo secular en su administración y gobierno, se basó en buena medida en la experiencia adquirida en el colegio de Belén. En 1793 la cofradía abrió también una escuela para niñas pobres de origen mestizo o indígena.

De hecho, muchas de las jóvenes que estudiaban en los centros de educación femenina eran huérfanas o muy pobres, y las que no lo eran estaban en ellos porque sus padres querían para sus hijas una educación en ejercicios piadosos, en modales refinados, en las labores propias de las mujeres y en administración doméstica. A pesar de que había un mayor interés en la instrucción femenina, ciertamente, la educación que se impartía en tales establecimientos estaba regulada por las normas cristianas de encerramiento, recato, humildad y obediencia; la lectura, la escritura y la música se enseñaban para reforzar la piedad y la vida religiosa. A pesar de los cambios introducidos por la Ilustración, Nueva España continuaba siendo una sociedad muy tradicional en lo referente al papel que debía tener la mujer.

Cuadro XIV
Fundaciones femeninas en la segunda mitad del siglo XVIII

Ciudad de México y Oaxaca

Nombre	**Ciudad**	**Orden religiosa**	**Fundación**
Nuestra Señora del Pilar. Enseñanza antigua	México	Compañía de María	1752-1754
Nuestra Señora de los Ángeles de indias nobles	Oaxaca	Clarisas urbanistas	1768-1782
Nuestra Señora de Guadalupe	Tepeyac	Capuchinas	1780-1787
Nuestra Señora de Guadalupe. La enseñanza nueva	México	Compañía de María	1811

El Bajío y Nueva Galicia

Nombre	**Ciudad**	**Orden religiosa**	**Fundación**
La Purísima Concepción	San Miguel el grande	Concepcionistas	1754-1756
Señor San José	Santa María de los Lagos	Capuchinas	1756
La Purísima Concepción y San Ignacio	Guadalajara	Capuchinas	1761
La Purísima Concepción y San Francisco	Salvatierra	Capuchinas	1767-1798
Nuestra Señora del Carmen	Querétaro	Carmelitas	1802-1805
Nuestra Señora de la Soledad	Irapuato	Compañía de María	1804
Nuestra Señora de Guadalupe	Aguascalientes	Compañía de María	1805-1807

8. LAS ORGANIZACIONES DE FIELES Y LAS REFORMAS BORBÓNICAS

Si bien desde fines del siglo XVII las cofradías y hermandades de fieles comenzaron a llamar en mayor medida la atención de las autoridades eclesiásticas, y en consecuencia tomaron providencias para conocerlas mejor y regularlas, en la segunda mitad del siglo XVIII, sobre todo entre 1775 y 1808, la Corona se encargó del asunto con particularidad. Debido al gran número de asociaciones existentes, la mayoría sin autorización eclesiástica o real, su importancia en las manifestaciones religiosas populares y en la sociabilidad del pueblo,

así como sus bienes y rentas, las hizo objeto de vigilancia especial por el régimen de Carlos III, al considerarse que no podían quedar al margen del cambio que se deseaba para la sociedad. En consecuencia, los ministros de la monarquía y un conjunto de obispos que compartían el objetivo de reformar las formas de culto popular, emprendieron la tarea de revisar la situación de cientos de cofradías fundadas a lo largo y ancho de Nueva España.

Una Iglesia racionalista

Durante la segunda mitad del siglo XVIII se vertieron fuertes críticas sobre las formas de religiosidad popular de las cuales las cofradías eran parte importante. Una generación de ministros y miembros del alto clero español alrededor de Carlos III impulsaron cambios en ese sentido, tanto en España como en sus dominios. Para ellos, la población solo tenía una devoción externa, superficial, llena de supersticiones y charlatanería por lo cual era deseable establecer formas de culto más austeras, "decentes" y discretas. Entre 1750 y 1780, varios obispos y algunos sectores del resto del clero y de la feligresía, impulsaron reformas para cambiar esas formas de vivir la religión. Ese mismo sector eclesiástico rechazaba las fiestas religiosas, las procesiones, las cofradías y los santuarios de peregrinación, pues además desperdiciaban recursos humanos y económicos. La reforma religiosa se intentó entonces aplicar por decreto, e implicó la supresión de todas esas manifestaciones. En octubre de 1767, el consejo de Castilla envió una circular a los obispos de la península ibérica instándoles a que pusieran freno a los abusos y a la superstición en sus diócesis, e incluso se consiguió permiso del papa para reducir el número de días festivos.

En Nueva España, los principales exponentes de esa corriente fueron dos de los obispos más regalistas de la época: Francisco Fabián y Fuero, de Puebla, y Francisco Antonio Lorenzana, de México, quienes después serían ascendidos a obispados peninsulares, destacando el segundo, quien ocuparía la importante mitra de Toledo. La crítica a las formas de culto público populares, admiradas en su momento por obispos como Palafox, ahora se les consideró algo exa-

gerado, fuera de lugar y hasta ridículo. La proliferación de imágenes, las procesiones y las formas festivas de los indios durante el calendario religioso anual les parecían ya obsoletas. En 1768 el arzobispo Lorenzana publicó sus *Reglas para que los naturales de estos reinos sean felices en lo espiritual y temporal*, en donde se preocupaba más por el hábitat, la higiene, el vestido y el matrimonio que por las obligaciones espirituales. Sin duda se trataba de una nueva visión sobre el papel de la Iglesia institucionalizada en Indias. El 27 de junio de 1768 este mismo personaje envió una *Exhortación a los párrocos sobre la formación de los indígenas* en donde se proponía que para lograr la integración del indio a la república civilizada cristiana debían darles una instrucción religiosa eficaz, hacerles vivir como españoles y hablar castellano.

Otro momento crucial para los intentos de reforma de la religiosidad popular fue la realización del IV concilio provincial mexicano, en 1771, presidido por el arzobispo Lorenzana, para quien seguían vigentes las ideas sobre la naturaleza inferior del indio, y por lo tanto, de su cultura y sus lenguas. Partiendo de estos conceptos, el prelado construyó todas sus propuestas para re-cristianizar a los indios.

El ataque a las cofradías

En ese contexto, la Corona tuvo mucho interés también en el futuro de las cofradías, sabedora de su popularidad y su centralidad como vía de organización de la religiosidad que se quería transformar. Un primer paso se dio con la real cédula de 16 de agosto de 1767, la cual ordenó que todas esas asociaciones remitieran sus constituciones al consejo de Indias para su confirmación. Después, en el IV concilio mexicano, se discutió sobre su gran número, sus problemas de administración y los excesos de los indios; en consecuencia, los obispos coincidieron en la necesidad de reformarlas, suprimir las ilegales y permitir solo las necesarias en cada curato, especialmente la del santísimo sacramento y la de las ánimas del purgatorio.

Los funcionarios reales, por su parte, consideraban que los bienes de comunidad de los indios estaban desfalcados debido a las cofra-

días y los enormes gastos erogados en sus fiestas religiosas. Así, en 1775 un contador del gobierno virreinal sugirió su desaparición y que todos sus bienes pasaran a las cajas de comunidad de los pueblos, argumentando que los indios despilfarraban los fondos en gastos superfluos. El alto clero recibió con recelo, en principio, la propuesta al considerar que tal acción vulneraría aun más su jurisdicción. La respuesta de Madrid llegó en 1776, cuando una cédula reafirmó que todas las cofradías debían tener licencia real para existir y ordenó la revisión de todas sus constituciones. El siguiente paso fue reconocerlas jurídicamente como asociaciones seglares, y en consecuencia, sujetas a la jurisdicción civil. En 1791 se dispuso que las reuniones de cofrades solo pudieran realizarse con la presencia de un funcionario real, si bien esta figura fue rechazada por los obispos.

En el arzobispado de México, su prelado Alonso Núñez de Haro tardó varios años en atender a la reforma de las cofradías, y no fue sino hasta 1794 que informó sobre sus acciones: de 951 cofradías, hermandades y congregaciones halladas en su jurisdicción había suprimido 500, la mayoría de origen indígena, bajo el argumento de que no habían sido autorizadas por alguna autoridad y que estaban fuera de cualquier control. Consideró también que más del 50 por ciento de las mismas, tanto urbanas como rurales, no tenían fondos para seguir subsistiendo. Además de la extinción, el prelado dejó a varias más como mayordomías, obras pías o solo devociones, agregadas a las cofradías que sí subsistieron. Los mayordomos tenían ahora que pedir licencia siempre que quisieran ir de pueblo en pueblo pidiendo limosnas para su santo patrón, lo cual en el fondo significaba controlar su actuación. Las propias autoridades civiles se dieron a la tarea de detener a los mayordomos limosneros que no hubieran pedido licencia a ellas mismas, pues ya no bastaba con que tuvieran la de la mitra. Igualmente, se reprimió que mujeres mayordomas anduvieran por las calles pidiendo limosna y se ordenó que aquellas imágenes "indecentes" de vírgenes y santos fueran sustituidas. Las celebraciones religiosas que las cofradías habían fomentado durante dos siglos fueron denostadas, como las procesiones de los Cristos en Querétaro, en donde se concentraban hasta 8000 indios. El promotor fiscal del arzobispado opinó que los asistentes debían quedarse en sus pueblos,

a sus propios oficios religiosos. La semana santa era quizá la principal celebración del año, y por ello, fue el blanco de las mayores críticas, en especial en referencia a los indios que personificaban a Cristo, a los apóstoles y a los soldados romanos; las armas con que salían estos últimos causaban mucho recelo a las autoridades.

En tanto, en el obispado de Yucatán, el obispo fray Luis de Piña y Mazo se enfrentó al gobernador Antonio Rivas Betancourt, en la década de 1780, cuando el primero sacó a remate parte de las haciendas que poseían las cofradías indígenas. Según el prelado, muchos abusos se cometían precisamente en el manejo de esas haciendas; el mayor de ellos era que muchas de éstas propiedades simplemente se encubrían con el nombre de "cofradía" para independizarlas de cualquier autoridad. El obispo tenía la meta de utilizar esos recursos para los gastos del culto y la educación de los indios, todo ello bajo la estricta vigilancia de la mitra. De esa forma, entre 1780 y 1782 fueron vendidas 59 de un total de 158 haciendas de cofradías, a particulares, lo que significó un duro golpe para esas fundaciones. Aunque los indios trataron de evitar la venta, el obispo no se detuvo. Este ataque a las cofradías mayas y la enajenación de los fondos de las cajas de comunidad por la Corona contribuyeron a la decadencia de la nobleza indígena, sector que había sido el más beneficiado anteriormente con su manejo. Por otro lado, esta ofensiva desamortizadora pretendía facilitar la agricultura de explotación por particulares, ocasionando una gradual emigración de indios a las haciendas como peones.

En el obispado de Oaxaca había también, en 1790, alrededor de 1079 cofradías. Su obispo se unió por igual al ataque a las cofradías, considerándolas perjudiciales a la verdadera devoción y a la economía de los indios. En Michoacán, en donde a finales del siglo XVIII se contabilizaron alrededor de 519, el obispo fray Antonio de San Miguel, con la ayuda de las autoridades civiles, reformó varias de las manifestaciones religiosas más populares de las cofradías, como las procesiones de semana santa. En este mismo tono, en la capital novohispana se atacó las fiestas de Santiago matamoros o la de Corpus Christi, pues molestaba a las autoridades el desfile de muchos gremios pobres, como los de cargadores, albañiles, remeros, carniceros,

aguadores, quienes, además de andar "mal vestidos" se mezclaban con los indios de los barrios capitalinos.

Las formas de convivencia social adyacente a las celebraciones religiosas fueron denostadas por la Iglesia; la reunión indiscriminada de hombres, mujeres y niños en las procesiones, en los cementerios y en las habitaciones era considerada el preámbulo de "las mayores torpezas y obscenidades." En 1772, el cura de Tlatelolco consideró que las imágenes que los indios adoraban en su parroquia eran: "...indecentísimas, feísimas y ridiculísimas..." De igual forma, en la década de 1790 se quiso acabar con las danzas y mascaradas de los indios durante las fiestas del santísimo sacramento. En Puebla, en 1810, el obispo prohibió el culto a una cruz en Huaquechula, pues, en su opinión solo era un objeto burdo que provocaba burlas.

Pero además de intentar transformar las cofradías y la religiosidad popular, la Corona deseaba también imponer un racionalismo económico en la población, sobre todo indígena; bajo este argumento persiguió entonces el control sobre los recursos de los pueblos, ordenando depositar los fondos de las cajas de comunidad en el recién creado Banco de San Carlos; a los pueblos se les pagaría un interés por su dinero. Sin embargo, los intereses no fueron pagados y el capital tampoco regresó a las comunidades. A principios del siglo XIX aún continuaba este proceso.

Reacciones en defensa

No obstante que los obispos novohispanos en general y una parte de los curas aceptaban y apoyaban los cambios en las cofradías y su religiosidad, otros sectores de la Iglesia, la población indígena y ciertos grupos criollos y mestizos estuvieron interesados en preservarlas. En el alto clero novohispano hubo algunas voces que criticaron el embate a la religiosidad popular y sus instancias, como la del canónigo Cayetano Antonio de Torres, diputado por el cabildo eclesiástico de México al IV concilio provincial, quien defendió las cofradías de fieles y sus formas de culto. Para este alto dignatario criollo los indios practicaban una religiosidad popular sincera y no compartía la

visión del arzobispo Lorenzana sobre su idolatría pues en su opinión se desconocía mucho del asunto. En Cuautitlán, en 1786, los nativos protestaron agriamente cuando se sacó a su virgen de la iglesia con la intención de cambiarla; en Yecapixtla, en 1804, protestaron cuando el subdelegado amenazó con enviar a presidio a quienes interpretaran a soldados romanos, armados y enmascarados, durante la semana santa. En Yucatán, los indios se opusieron a la venta de sus haciendas de cofradía a particulares con el apoyo del gobernador Rivas, quien se manifestó activamente contra los remates. El provincial franciscano se opuso también. Para principios del siglo XIX muchos pueblos de Yucatán aun conservaban haciendas. Es probable que este tipo de manifestaciones locales se hayan repetido a lo largo y ancho de las diócesis.

Pero si esas protestas no provocaron necesariamente un cambio de actitud de las autoridades, hubo otro factor que sí limitó en buena medida las reformas: la economía alrededor del culto público y el asunto de las obvenciones parroquiales. El acoso a las cofradías afectaba también en buena medida las rentas parroquiales; muchos curas no dejaron de expresar que los derechos que esas asociaciones pagaban constituían la parte medular de sus ingresos, además de que señalaron malas consecuencias espirituales en el pueblo, principalmente porque los indios podían recaer en la idolatría. Igualmente, alrededor de las fiestas religiosas las cofradías y los fieles sustentaban toda una economía que no podía soslayarse. La compra y el consumo de vestuarios, frutas, alimentos, así como el pago de músicos, pirotecnia y los banquetes para los invitados echaba a andar toda una economía "de fiesta" de la que muchos salían beneficiados: los párrocos, las autoridades locales, los comerciantes y los artesanos. En la ciudad de México, un alquilador de disfraces defendió las procesiones de soldados armados en semana santa. En Silao, los alcaldes y el administrador de alcabalas opinaron, en 1793, que esas procesiones debían restablecerse, pues se estaba dañando al comercio local. Por otro lado, la solidaridad comunitaria se reafirmaba y los individuos, las familias, el barrio y el pueblo todo entraba en movimiento durante las celebraciones religiosas, reforzando su identidad; es decir, cambiar las formas de religiosidad implicaba mucho más que solo modificar las formas del culto católico.

Hasta hoy no sabemos aun hasta que punto la reforma de cofradías y culto popular tuvo éxito, pero es claro que los pueblos adoptaron diferentes formas de resistencia. Sin duda, varias de las medidas aplicadas paulatinamente fueron quedando sin vigencia, a medida que las autoridades virreinales se percataron de todas las implicaciones sociales, económicas y políticas. La religiosidad popular que sustentaban las cofradías era parte intrínseca de la vida de los pueblos y era difícil por decreto cambiar un sistema cultural desarrollado durante casi tres siglos. Una fiesta religiosa a un santo era mucho más que una simple celebración que pudiera cambiarse o suprimirse por una orden de las autoridades. El fin de la religiosidad tridentina no se dio en esta época; a pesar de la dureza de los decretos no era fácil para las autoridades aplicarlas como ellos deseaban, cuando mucho podían poner más atención en las principales ciudades, no así en los cientos de pueblos. Con el cambio de siglo y el inició de las crisis españolas que originarían a fin de cuentas el fin del imperio español, nuevas prioridades surgieron.

La consolidación de vales reales y las cofradías

Nuevas problemáticas en Europa acentuaron en Nueva España la fiscalización de las rentas eclesiásticas. En 1804 la Corona española entró en guerra con la inglesa, aumentando la necesidad de recursos económicos para el monarca; en consecuencia, el 26 de diciembre de ese año se decretó la consolidación de vales reales en Indias, si bien las cofradías de indios fueron excluidas de la medida. El resto de esas asociaciones protestaron y pidieron también su exclusión, pero ya no hubo marcha atrás. La Junta Superior encargada del proceso se dispuso a determinar la riqueza total de las cofradías para que fuera entregada a las autoridades virreinales como préstamo forzoso. En 1806, las juntas regionales sujetas a la anterior empezaron a cumplir este objetivo. Las cofradías fueron las primeras corporaciones en sufrir el remate de bienes raíces; al final del proceso la Corona obtuvo de ellas 1,106,342 pesos, 11% del total recaudado por la consolidación, cantidad solo por debajo de lo enajenado a las insti-

tuciones eclesiásticas y a las capellanías de misas. El arzobispado de México contribuyó con el 40%, el obispado de Puebla con el 36%, Guadalajara con 11%, Valladolid 9%, Durango 3% y Oaxaca, Mérida y Arizpe con menos del 1%. La asociación que por sí misma más aportó fue la archicofradía del santísimo sacramento de México con poco más de 200,000 pesos. Todo esto afectó a muchos cofrades que hasta entonces se habían beneficiado de los préstamos que recibían de sus propias cofradías. Incluso las autoridades obligaron a muchas cofradías de indios a entregar sus bienes y solo se detuvieron cuando la real audiencia de México protestó. Para entonces, 1806, ya se habían extraído 618,593 pesos de 371pueblos, 9% del total. En Valladolid, Manuel de Abad y Queipo, juez de testamentos, capellanías y obras piadosas, y por tanto responsable de los créditos eclesiásticos, criticó firmemente el decreto de 1804, recordando a la Corona que los bienes de cofradías y capellanías daban crédito a agricultores y comerciantes, por lo que de seguir adelante con la disposición se perjudicaría seriamente el futuro económico de Nueva España.

De esa forma, el inicio del siglo XIX presenció el inicio de la decadencia económica de las cofradías de la que no se recuperarían más, proceso que culminaría con la desamortización y nacionalización de los bienes eclesiásticos en la segunda mitad de esa centuria. Las consecuencias para el culto público no fueron pocas pues disminuyeron los recursos para la celebración de fiestas, las procesiones o las misas.

9. LOS SANTUARIOS

A lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII el episcopado novohispano y la Corona intentaron controlar las manifestaciones de las devociones populares que consideraban demasiado plagadas de supersticiones y reminiscencias prehispánicas, a pesar de la labor evangelizadora llevada a cabo desde el siglo XVI. Un aspecto de esta reforma, como vimos, consistió en emitir disposiciones que tendieron a eliminar aquellas cofradías que no tenían en regla sus actas fundacionales y en limitar el dispendio en los gastos realizados durante las celebraciones religiosas. Pero sin duda fueron también

objeto de sus actividades reformadoras los santuarios de peregrinación. Algunos de ellos, los que estaban en manos de los seculares, tuvieron remodelaciones y varios de aquellos administrados por las órdenes religiosas fueron secularizados. Pero incluso los que se mantuvieron fuera de sus jurisdicciones, y bajo el control de los religiosos, recibieron su atención.

Los santuarios en manos de las órdenes religiosas

Posiblemente el más sobresaliente haya sido el de Chalma, santuario agustino que, a pesar de tener una importante comunidad de alrededor de veinte religiosos no fue convertido en priorato sino hasta 1778, una vez que pasó el furor secularizador. De hecho, muy posiblemente por no tener funciones propiamente parroquiales antes de esa fecha no había sido secularizado. El convento, además de la atención a los peregrinos, fungía como cárcel para los religiosos delincuentes o castigados por la Inquisición. A lo largo del siglo XVIII, pero sobre todo durante los periodos priorales de fray Antonio García Figueroa (1770-87) el santuario se enriqueció con nuevas construcciones y obras de arte. Desde 1752 se había remodelado su sacristía, se amplió el presbiterio, y alrededor de 1770 se construyó la capilla subterránea de san José y se ampliaron las alas de la hospedería con apartamentos para la gente de calidad. Estas grandes obras se debieron a que se hizo mayor la afluencia de limosnas que traían peregrinos desde todas las regiones de Nueva España. Además de estas obras en el templo y sus dependencias cercanas fueron abiertas varias ermitas a su alrededor, junto con la cueva de la aparición, y en dos de ellas (la de la Inmaculada y la de Guadalupe), se admiraban sendas estatuas de los ermitaños mestizos que tan importante papel habían jugado en sus orígenes; ambos estaban puestos de rodillas y portaban sus instrumentos de penitencia.

Parte importante de la expansión del culto al Santo Cristo se debió también a la difusión que se le hizo a la imagen por medio de varios textos. La rareza de la obra de Francisco de Florencia sobre "la milagrosa aparición", editada en Cádiz y escasamente conocida en

México, y el crecimiento de la devoción hicieron necesario un texto más accesible, por lo que fray Juan de Magallanes, que fue prior del convento a principios del siglo XVIII (1720-1729) imprimió un breve compendio (14 folios) sobre la aparición y una novena, ambos textos varias veces reimpresos a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII. Fray Juan concluía con estas obras una ardua labor a favor del santuario que gracias a sus trabajos fue remodelado y trasformado en un importante centro de vida religiosa. Su labor de difusión fue continuada en 1810 por otro prior de Chalma, fray Joaquín Sardo, quien publicaría una nueva historia del Santo Cristo copiando casi textualmente la obra de Florencia. En la dedicatoria a la provincia agustina, este autor insiste en la gran afluencia de peregrinos que iban a visitar la imagen a lo largo del año y recapitula la importancia que tuvieron los ermitaños en su difusión y culto. Para entonces Chalma era ya un santuario muy visitado, incluso desde lugares muy alejados, a pesar de que alrededor de 1812 la iglesia sufrió un incendio en el cual el milagroso Cristo se quemó siendo sustituido por uno nuevo, hecho que por supuesto se ocultó a los peregrinos.

Un caso excepcional lo constituyó el santuario de la Virgen de Zapopan, templo cercano a Guadalajara que desde hacía 200 años era administrado desde la parroquia vecina adscrita al clero secular. En 1803 una rica heredera que había profesado como monja dejó 120,000 pesos para que en el santuario se fundara un colegio apostólico de *Propaganda Fide*. Con la anuencia del obispo de Guadalajara, Juan Cruz Ruiz de Cabañas, se iniciaron los trámites para solicitar el permiso a la Corona y bajo su supervisión se allanaron algunos problemas relacionados con la parroquia. Ésta se encontraba en estado deplorable y utilizaba de hecho el santuario como su templo, además de la necesidad de continuar administrando las capellanías de misas a su cargo. Gracias a las gestiones episcopales se consiguió que parte del dinero donado por la religiosa se ocupara en rehabilitar la vieja parroquia y mientras esto se hacía los capellanes podrían cumplir las cargas de misas en el santuario. En 1816 comenzó a atenderlo una comunidad de franciscanos del colegio apostólico creado en su vecindad, la cual también se hacía cargo de las misiones que aún quedaban sin secularizar en el obispado de Nueva Galicia.

Los santuarios secularizados

Varios fueron los santuarios secularizados en este periodo y para ejemplificar el proceso vamos a tomar el del Señor de Amecameca. En 1774 la parroquia dominica de Amecameca pasaba a manos de los seculares y con ella el importante santuario que administraba en el cerro vecino dedicado a venerar un Santo Entierro. A fines del siglo XVIII el episcopado seguía promoviendo el culto pues en 1794, los obispos de Puebla y Sonora concedieron indulgencias a aquellos peregrinos de sus diócesis que visitaran el santuario. Por esas fechas concluía el largo curato de Lino Nepomuceno Gómez quien había tomado a su cargo la parroquia de Amecameca en 1777, a tres años de haber sido dejada por los dominicos por la secularización. A lo largo de más de tres lustros este cura realizó importantes obras en el santuario y en el pueblo (arcos, calzadas, vía crucis, edificación fuera de la cueva, decoración con temas eremíticos, como Santa María Egipciaca y San Simeón el Estilita) convirtiéndolo en un Sacromonte, palabra que comenzó a usarse hasta entonces para denominar al santuario, el cual sigue conociéndose con ese nombre. Detrás de estas obras no solo estaba la necesidad de consolidar la presencia del clero secular recién instaurado, sino también meter en orden a las autoridades "indígenas" y arrebatarles el control del lugar, cosa que ya había intentado el cura anterior al crear un mayordomo autónomo que cobrara las limosnas del santuario y que fuera independiente de la cofradía. El conflicto se manifestó primero entre el cura y el cacique local, Luís Páez de Mendoza, y después con el pueblo, que se quejó por la elevación de los costos de los servicios parroquiales para remodelar el santuario. La intervención en el cerro y la cueva por parte del cura Gómez se insertaba en el programa episcopal de control sobre las devociones populares; con esos trabajos, el viejo santuario indígena de Amaqueme, controlado por la comunidad hasta entonces y conservado en su entorno natural, pasaba a convertirse en un Sacromonte con edificaciones y servicios y bajo el cuidado y la explotación del clero secular.

LOS SANTUARIOS DEL CLERO SECULAR

Ese mismo clero administraba el mayor número de los antiguos santuarios y se hacía cargo también de aquellos de nueva creación surgidos en esta época. Uno de los santuarios antiguos que recibió un gran impulso para entonces fue el de Nuestra Señora de Ocotlán vecino a la ciudad de Tlaxcala. Desde el siglo XVII, a partir de la secularización que hizo Palafox de la doctrina franciscana de esa ciudad, la imagen era trasladada desde el santuario a la parroquia con motivo de epidemias y sequías pero no fue sino hasta la segunda mitad del siglo XVIII que se concluyó su soberbio templo. Iniciado a finales del siglo XVII el edificio fue remozado y ampliado gracias a la actividad de sus capellanes concluyéndose entre 1760 y 1790 la portada y las torres. Un personaje central de toda esta labor fue el clérigo y capellán del santuario el bachiller Manuel Loayzaga Mazihcatzin, quien pertenecía al linaje de los caciques de Ocotelulco. El participó en la ampliación del templo y escribió la *Historia de la milagrosísima imagen de Nuestra señora de Ocotlán que se venera extramuros de la ciudad de Tlaxcala*, obra impresa en Puebla en 1745. Esta primera versión fue tan popular que cinco años después, en 1750, salió en México una nueva, revisada y aumentada por el propio Loayzaga.

El autor describió la caritativa actividad del vidente Juan Diego, antecedente de las apariciones de María que presenció en un cerro cercano a Tlaxcala (en un sorprendente paralelismo con la Virgen de Guadalupe) y de la promesa de otorgar un agua salutífera a los indios. Ante la incredulidad de los franciscanos acerca del prodigio (como la del obispo Zumárraga en la narración guadalupana), la Virgen se manifestó dentro de un ocote ardiente ante varios franciscanos e indios. Aunque no se conservó la fecha exacta del prodigio, este se dio en los principios de la evangelización como un apoyo que permitiría su aceptación del cristianismo. A partir de ahí se sucede la narración de los milagros, algunos asociados con la construcción del soberbio santuario del siglo XVIII (en el que Loayzaga participó activamente), otros con curaciones y solución de necesidades de indios y españoles o con la movilización prodigiosa de la imagen. Las descripciones del santuario, de sus retablos y yeserías y de la misma

escultura milagrosa complementan este texto escrito por un capellán que, según sus palabras, había juntado las diversas tradiciones para dar razones a los fieles para acrecentar su devoción. En 1755 se juró el patronato de la Virgen sobre la ciudad y provincia de Tlaxcala, hecho en el que también participó activamente Loayzaga. Poco después la familia Mazihcatzin vinculaba al Juan Diego de Ocotlán como terrazguero de su casa solariega y mandaba remozar una capilla en el pueblo natal del vidente, Santa Isabel Xiloxochtla. Junto con el capellán y los caciques, el santuario tuvo otro promotor en el obispo de Puebla Pantaleón Álvarez Abreu. Por ello el culto a la Virgen de Ocotlán vivió una extraordinaria expansión en el ámbito del obispado en la segunda mitad del siglo XVIII.

Otro santuario antiguo que experimentó un gran auge en esta época fue el de la Virgen de San Juan de los Lagos en los altos de Jalisco. Además de su importancia religiosa, el lugar se hizo famoso desde 1777 por la gran feria comercial que en él se realizaba. Todos los años, a principios de diciembre, durante las fiestas patronales, el pequeño poblado atraía a miles de personas que llegaban a él tanto por la celebración como por la feria. Este auge ocasionó que en 1790 se terminaran las torres de su enorme iglesia y se realizaran otras obras en el santuario. A pesar de su decaimiento durante el movimiento de independencia, San Juan de los Lagos floreció de nuevo a partir de 1821 hasta recuperar el importante papel que tuvo en las últimas décadas del virreinato.

También en Jalisco, pero en el occidente, prosperó durante las últimas décadas del siglo XVIII el santuario de Nuestra Señora del Rosario de Talpa, una imagen que según la leyenda se había restaurado a sí misma milagrosamente. Desde principios de la centuria se había notado un auge en su culto con la creación de una cofradía dedicada a promover la devoción y con la recolección de limosnas a lo largo de la diócesis de Guadalajara. Gracias a la afluencia de peregrinos y de limosnas, en 1755 se inició la construcción de una nueva iglesia y para 1800 se había convertido en el tercer santuario más importante de la Nueva Galicia.

En la ciudad de México, tres eran las imágenes que invocaban los fieles y hasta la época de la Independencia se consideraron símbolos

que podían promover la unión entre sus habitantes: La Virgen de Guadalupe, la de los Remedios y el Santo Cristo de Ixmiquilpan.

En 1733 el rey dio su autorización para crear en el Tepeyac una villa de indios y españoles independiente de la jurisdicción de la ciudad de México. Tres décadas antes se había comenzado a tramitar la creación de una Iglesia Colegiata de Nuestra Señora de Guadalupe, la única de esa clase que existió en América durante el periodo virreinal. La colegiata se asemejaba en su composición a las catedrales cuyo culto y gobierno estaba encargado a un cabildo. Hasta 1750, el cabildo de la catedral de México y el arzobispo, de manera conjunta, encargaban la atención del santuario a varios capellanes y sacristanes; pero al crecer la afluencia de fieles y aumentar los trabajos se pensó que estos eran insuficientes para hacerse cargo de sus necesidades. Con base en un legado testamentario se consiguió la erección de la colegiata formada por un abad, diez canónigos, seis racioneros, seis capellanes y sacristanes y un mayordomo; el nombramiento de un abad se hizo desde 1746 por medio de una bula papal y una cédula real que exentaba la colegiata de la sujeción del ordinario. El arzobispo Manuel Rubio y Salinas, que también la había promovido desde antes de su llegada a México, se opuso a que ésta estuviera fuera de la obediencia del arzobispo. La propuesta autonomista del nuevo abad recibió el apoyo del cabildo de la catedral, pero el rey favoreció la propuesta del arzobispo y la colegiata, como iglesia del patrocinio regio, recibió como renta los dos novenos del diezmo asignados al rey, aunque quedó subordinada a la vigilancia y jurisdicción del episcopado. La colegiata, después de varios intentos fallidos por crear unos estatutos propios, adoptó finalmente los del cabildo de la catedral de México y al igual que éste se volvió un bastión del criollismo.

Junto a la colegiata, el santuario de Guadalupe también recibió en esta época una fundación monacal. En 1778, la capuchina sor María Ana de San Juan Nepomuceno, monja del convento de San Felipe de Jesús de la capital, apoyada por su confesor Cayetano Antonio Torres y con el permiso del arzobispo Alonso Núñez de Haro, solicitó al rey licencia para construir un convento de su orden en la Villa de Guadalupe. Carlos III autorizó la fundación y con el apoyo de los poderosos mineros Manuel de la Borda y Pedro Romero de

Terreros se iniciaron las obras. Además del monasterio se construyó una iglesia para las religiosas; ambos edificios anexos al santuario fueron inaugurados en 1786 y al año siguiente se trasladaron a su nuevo recinto ocho monjas capuchinas de San Felipe de Jesús. En 1789 comenzaron a recibirse novicias y el convento llegó a poseer hasta 40 monjas en las primeras décadas del siglo XIX, acrecentado gracias a las limosnas del santuario.

La colegiata y el monasterio respondieron al gran impulso que recibió el culto a raíz de la epidemia que asoló el territorio entre 1737 y 1739, cuya terminación fue atribuida a la Virgen de Guadalupe. Un importante grupo de la intelectualidad clerical de la capital, vinculada con el cabildo catedralicio de México, la Real Universidad y el seminario conciliar, pugnaron por el reconocimiento formal de la imagen guadalupana como patrona de la capital. Poco después los representantes de todas las diócesis novohispanas la juraban como patrona de toda Nueva España. La defensa de sus intereses comunes (sobre todo frente a las pretensiones del clero regular) había generado desde el siglo XVII fuertes vínculos entre los cabildos catedralicios novohispanos que ahora se unían de nuevo bajo un interés común. Las declaraciones pontificias hechas entre 1754 y 1756, que nombraban a la Guadalupana "Patrona de la América septentrional" y le otorgaban un oficio especial el 12 de diciembre, acrecentaron la devoción. A partir de entonces aumentó la impresión de sermones, novenarios, oraciones y estampas que llevaron el culto hasta los más apartados rincones del territorio. Esto venía a reforzar un proceso que ya se había iniciado desde finales del siglo XVII con la fundación de santuarios guadalupanos y de numerosas cofradías dedicadas a esa advocación en las principales ciudades y pueblos de Nueva España. Santuarios y cofradías se habían constituido en importantes bastiones de los curas párrocos del clero secular y de los cabildos catedralicios. Junto a esto crecía también el entusiasmo popular alrededor de la imagen lo que explica su fuerte presencia durante las luchas de la Independencia en ambos bandos, algo que al parecer no sucedió con la otra imagen de la Virgen venerada en la capital.

En sus orígenes, como hemos visto, la Virgen de los Remedios fue considerada la protectora contra las sequías que asolaban la ciudad

de México y sus traslados desde el cerro de Totoltepec a la capital se hacían aproximadamente cada nueve años. Pero a lo largo de del siglo XVIII el traslado comenzó a realizarse para avalar actos oficiales (como el nacimiento de un príncipe), para implorar o dar gracias por la victoria en los campos de batalla de Europa o para solicitar el buen arribo de las flotas que cruzaban el Atlántico. De ser una imagen popular se le comenzó a llamar "La Generala", "La Capitana" y "La Conquistadora". Además, aunque el pueblo siguió visitando el santuario y pidiendo a la Virgen por las causas tradicionales, fueron las autoridades virreinales las que decidieron cuándo ésta debía visitar la capital. Los traslados se hicieron así cada año y a veces la Virgen se quedaba en la ciudad y no regresaba a su santuario durante largos periodos, lo cual no solo contribuía al deterioro del santuario por la falta de limosnas durante las prolongadas ausencias de la imagen, sino también aminoraba el entusiasmo popular en la capital.

En 1810 la procesión de la Virgen de los Remedios se enfocó en el rey, en la derrota de Napoleón y en una revuelta (la de Hidalgo) que estaba poniendo en peligro a la ciudad de México, lugar donde la imagen se quedó varios años. La Virgen de los Remedios regresaba a su carácter de "conquistadora", protectora de los españoles, herederos de Cortés. En esa ocasión también se hizo patente la supuesta fidelidad de los indios a la Corona y en la procesión aparecieron Juan Tovar o Cuauhtli (a quien la Virgen se apareció), y otros indios con un ángel y la Virgen derrotando a Napoleón. Agustín Fernández de San Salvador el autor de la descripción del traslado escribió tiempo después, cuando Hidalgo fue apresado y ejecutado, que la Virgen de los Remedios estaba atrás del éxito de las fuerzas realistas contra los insurgentes. Esta asociación debilitó aún más el culto en los sectores que apoyaban a estos últimos, aunque el culto a la imagen en las inmediaciones de Naucalpan donde estaba el santuario siguió siendo muy fuerte.

También en la capital recibió un gran impulso el culto al santo Cristo de Ixmiquilpan que se veneraba en la iglesia de las carmelitas conocida como Santa Teresa la Antigua. Entre 1724 y 1776 se dieron numerosas manifestaciones de fervor hacia la imagen que fue objeto de novenarios públicos y procesiones a la catedral para solicitar alivio en las epidemias. Varias reediciones del libro de Alonso Al-

berto de Velasco en el que se hablaba de la milagrosa renovación que había tenido lugar en Mapeté en el siglo XVII no solo popularizaron el culto en la capital sino también en el lugar donde se había llevado a cabo la milagrosa renovación. Desde 1728 comenzó a reconstruirse ahí una suntuosa iglesia (concluida en 1765) y a atraer a numerosos peregrinos indígenas, mestizos y españoles. La recolección de limosnas se volvió un tema central de los conflictos entre los diferentes promotores del nuevo santuario que se llenó de diversas imágenes de Cristo que copiaban la original. Lo notable del nuevo santuario no eran las imágenes veneradas en él, sino el hecho de que el espacio sagrado donde aconteció el primer milagro había adquirido por sí mismo una importancia insólita. Gracias a las redes que las comunidades otomíes tenían en un extenso territorio que llegaba hasta Querétaro, el Bajío, Tlaxcala y Michoacán, el culto a este santo Cristo adquirió una territorialidad inusitada. A pesar de que existía la esperanza, alimentada por la obra de Velasco, de que el Santo Cristo que se veneraba en la capital regresara a Mapeté, su lugar de origen, cuando se concluyera un santuario digno de él, esto nunca sucedió. Sin embargo durante la Cuaresma, la procesión de los cristos, que llegaban de los alrededores de la zona minera, convirtió a Mapeté en uno de los más importantes centros de culto de México.

Por último debemos mencionar otro santuario que, a diferencia de los anteriores, no tuvo una existencia previa ni se vio influido por la existencia de una imagen milagrosa. Se trata del santuario de Jesús Nazareno en Atotonilco (actual estado de Guanajuato). Este fue fundado en 1748 por el oratoriano Felipe Neri de Alfaro como una casa de ejercicios y como complemento de la difusión de la Hermandad de la Santa Escuela de Cristo que él mismo fundó en varias ciudades del Bajío y en las que se enfatizaba la autodisciplina colectiva. Aunque la creación del santuario se dio a partir de una visión de Jesús Nazareno que tuvo el fundador, no existía en él una imagen propiamente milagrosa y su gran éxito se debió más bien a las actividades que en él se desarrollaban. Con el apoyo del obispo de Michoacán Martín Elizacochea y gracias a las limosnas de los fieles el santuario creció con numerosas capillas y en 1765 comenzaron a darse en él tandas de ejercicios espirituales.

El gran impulso que recibieron algunos santuarios en este periodo nos permite explicar el importante papel que jugaron las imágenes que resguardaban durante la Independencia. Un ejemplo de ello fue la apropiación que los insurgentes hicieron de la imagen de Guadalupe. Desde que Hidalgo la tomara de la sacristía del santuario de Atotonilco y la convirtiera en su estandarte de batalla, la Guadalupana se plasmó en banderas y enseñas, a menudo capturadas por los enemigos y a veces incluso "fusiladas". Mientras tanto la Virgen de los Remedios, al igual que la del Pueblito en Querétaro o la de Guanajuato, era llamada generala e identificada con la causa realista. Con todo, tal división no era tan tajante y realistas e insurgentes invocaban a ambas imágenes de manera indistinta.

Aunque muchos de los santuarios mencionados sufrieron una disminución en sus limosnas a causa del movimiento de independencia, nunca dejaron de ser visitados por los peregrinos y todos recuperaron, e incluso algunos incrementaron, su anterior prestigio después de 1821. Este fue el caso del Santo Niño de Atocha en Plateros, cerca de Fresnillo (Zacatecas), imagen colocada en ese santuario muy tardíamente, pero que para 1816 ya era reconocido como el Señor de la Paz y como autor de numerosos milagros. El auge de su culto en el siglo XIX es una muestra del importante papel social que jugaron las imágenes heredadas del periodo virreinal.

10. EL TRIBUNAL DEL SANTO OFICIO DE LA INQUISICIÓN

En otros capítulos hemos señalado que solo es posible comprender la actividad del tribunal de la Inquisición de México cuando tomamos en cuenta las vicisitudes del Consejo de la Suprema y las transformaciones paulatinas que experimentaron todos los tribunales de la Inquisición en la monarquía. Cabe recordar, por tanto, las consecuencias del proyecto fallido de los ministros de Felipe V que había pretendido ejercer un control más directo sobre la Inquisición y desvanecer las pretensiones de autonomía del inquisidor general. Como vimos en páginas anteriores, el monarca claudicó en la reforma de

1714 y prefirió negociar con el inquisidor, en aras de mejorar la relación con Roma. A la postre, ese repliegue de la política regalista y una mayor disposición a la negociación por parte de los sucesivos inquisidores generales permitieron atenuar o frenar los conflictos potenciales sin necesidad de hacer transformaciones sustanciales a la institución inquisitorial. De esta manera, la Inquisición española continuó funcionando con las mismas normas del siglo anterior, aunque con la necesidad, cada vez mayor, de obrar con prudencia al momento de emitir prohibiciones de libros o de poner en práctica disposiciones que pudieran provocar disgustos a otros cuerpos de la monarquía.

Censura de libros

La relación de la Inquisición con los principales ministros y consejos de la monarquía fue relativamente cordial durante el reinado de Fernando VI (1746-1759), aunque ya entonces crecían las dificultades para ejercer un exclusivo criterio de censura frente a una producción impresa en aumento. La censura de libros fue, en efecto, uno de los asuntos centrales de los que se ocupó la Inquisición desde estos años. El índice expurgatorio de 1747 fue el más importante antes del de 1790, y en él se contenían ya varios libros recientes provenientes de Francia y Suiza. En los años sucesivos, la copiosa producción de libros franceses con ideas críticas a la Iglesia, a las costumbres y a la religión se convirtió en la preocupación central de la Inquisición y obligó a publicar edictos continuos y suplementos al índice de 1747. Con el tiempo, la censura de libros se convertiría en el eje de las controversias inquisitoriales; pero todavía en la década de 1750 hubo un relativo entendimiento en el criterio censor, debido en parte a la presencia de los jesuitas tanto en la censura del gobierno como en la de la Inquisición. De ahí, por ejemplo, el que diversas obras, italianas y francesas, que postulaban una subordinación más intensa de la Iglesia respecto de la Corona, fuesen prohibidas con la nota teológica de "jansenistas".

Sin embargo, a partir de la expulsión de los jesuitas de Portugal (1759) y de Francia (1760), comenzó a romperse ese precario

acuerdo institucional. Los ministros del nuevo monarca, Carlos III (1759-1788), revivieron las doctrinas regalistas y se confrontaron con los criterios de la Inquisición, incluso antes de decidirse a expulsar a los jesuitas de la monarquía española. El Consejo de la Suprema decidió hacer suya una prohibición papal contra un catecismo francés y antijesuita, que contaba con la aprobación del propio monarca, y las repercusiones fueron severas. Como en tiempos de Macanaz, el inquisidor general fue destituido; pero en esta ocasión solo regresó a su cargo cuando aceptó la indiscutible superioridad del rey sobre la institución; o mejor dicho, cuando aceptó que, en caso de discrepancia en los criterios de censura, la Inquisición debía seguir el dictado del rey y no el de Roma (1762). Semejante principio tuvo repercusiones inmediatas en todos los tribunales inquisitoriales de España y América, que se vieron incapaces de prohibir, o al menos no con todo el rigor que hubieran pensado, los textos antijesuitas que comenzaron a circular con aprobaciones tácitas o veladas de la propia Corona. En el mundo hispánico los textos que se querían dar a la imprenta pasaban por el doble filtro de la censura civil y de la eclesiástica; pero ocasionalmente un privilegio o una licencia real podía bastar para que un texto apareciese, sin la necesidad de pasar por los trámites ordinarios. En cualquiera de estos casos, la Inquisición siempre podía recibir denuncias sobre cualquier texto (impreso o manuscrito) que pudiera contener proposiciones erróneas, revisar su contenido (mandarlo a teólogos para su calificación), emitir la censura correspondiente y en su caso, prohibirlos o mandarlos expurgar. Esa censura *a posteriori* podía ser excesiva o incómoda para el autor que había pasado la censura previa o para los censores que habían dado su aprobación. Con más razón todavía, un autor favorecido por la Corona sin duda se sorprendería de ver prohibida su obra por la Inquisición. Sutiles diferencias de opinión, matices teológicos o posiciones enfrentadas sobre el regalismo pudieron ser germen de conflicto. Sin embargo, el ejercicio de la política solía prevalecer, pues los tribunales se vieron en la necesidad de consultar al Consejo de la Suprema sus proyectos de prohibición de escritos, que algunas veces fueron rechazados o atenuados para evitar dificultades.

REFORMAS DESPUÉS DE LA EXPULSIÓN DE LOS JESUITAS

La expulsión de los jesuitas de los reinos de España (1767) fue el punto culminante del empuje regalista y sirvió para aclarar, de una vez por todas, el problema de la autoridad apostólica que se había planteado desde la Junta Magna de 1695. Un problema ocasionado por el tribunal de México fue el detonante del conflicto. Los inquisidores se habían negado a obedecer al virrey cuando éste les exigió su colaboración para decomisar textos críticos contra el gobierno. Si bien aquellos se excusaron con el argumento de que la cédula de expulsión de jesuitas les impedía entrometerse en el asunto, lo cierto es que el tono imperativo del virrey les había molestado, como lo señalaron en una carta al Consejo. Por su parte, virrey y arzobispo consiguieron demostrar que la Inquisición de México había favorecido a los jesuitas y que se arrogaba una independencia que no le correspondía. El largo expediente fue revisado por el Consejo Extraordinario de Castilla que, en contradicción con las normas y las prácticas vigentes hasta entonces, se entrometió en el arreglo del sistema inquisitorial, decidiendo la sustitución de los inquisidores de México e incluso interviniendo en la redacción de las órdenes y edictos que se comunicaron, desde el Consejo de la Suprema, a los tribunales de Indias para que se plegasen a la política real en el asunto de los jesuitas. De manera complementaria, el Consejo de Castilla dio un paso más al presentar un proyecto de reforma al sistema inquisitorial, complementario a las modificaciones de 1762, que mereció la aprobación y publicación real (1768). A partir de entonces, la Inquisición tendría prohibido publicar o despachar breves pontificios sin aprobación del Consejo de Castilla, y tampoco podría frenar la circulación de una obra sospechosa antes de emitir la correspondiente censura. Además, se obligaba a escuchar la defensa de los autores católicos antes de prohibir sus obras, y la publicación de edictos estaría condicionada a la aprobación del real por vía de los ministerios de Gracia y Justicia o de Estado.

Con las reformas de 1762 y 1768 la Inquisición fue drásticamente limitada por la política real, de un modo semejante al que lo venían haciendo los prelados de las distintas diócesis. La supresión

de la Compañía de Jesús por Clemente XIV en 1773 coadyuvó también a atenuar las tensiones al interior de la Iglesia. Pero aún así, es necesario subrayar que la Inquisición estuvo muy lejos de desaparecer en este momento; y tal parece que los miembros del Consejo no plantearon jamás su supresión. Lo que se buscaba era, por un lado, obligar a la Inquisición a comportarse como el resto de los Consejos y tribunales de la monarquía –esto es, reconociendo al rey como única fuente de autoridad y como mediador necesario con las disposiciones del papado– y, por otro, obligarla a ejercer un criterio de censura más acorde con los intereses y curiosidades de una comunidad de lectores que crecía y demandaba mayores libertades para ejercer su propio criterio. Esto explica porqué en la década de 1770 se dio un considerable aumento en la concesión de licencias para leer obras prohibidas. Varios eclesiásticos y funcionarios de Nueva España consiguieron licencias amplias, mientras que por lo general los médicos, abogados, mineros e incluso viudas solo consiguieron licencias específicas para leer una determinada obra.

No obstante lo anterior, la Inquisición incrementó su papel de censura en materia de libros precisamente en las décadas de 1770 y 1780, y la aparente apertura volvió a estrecharse con la frecuente prohibición de libros nuevos, franceses casi todos, que eran vedados "aun para los que tienen licencias de leer libros prohibidos". El combate a la herejía, que en otros tiempos se había dirigido contra protestantes y judíos, se concentró ahora en las máximas "impías" de los libros de autores incrédulos o escépticos que, en opinión de los censores, buscaban persuadir a los espíritus incautos para conducirlos al abismo del materialismo, del deísmo o del ateísmo.

Durante la segunda mitad del siglo, la Inquisición de México prosiguió su actividad rutinaria, contra eclesiásticos solicitantes, falsos sacerdotes, blasfemos, mujeres ilusas, adivinos, curanderas e incluso bígamos, a pesar de que, por una real cédula, el delito de bigamia se convirtió en delito civil (1770). La medida, que podía leerse como una defensa más de las regalías del rey, se revirtió antes de ser aplicada en América (1776) y la bigamia solo dejó de ser perseguida por la Inquisición de México con la publicación de una nueva cédula, casi dos décadas después de la primera (1788). Como se ha dicho, la

relación contra los "viejos" herejes había cambiado por completo. Si los judaizantes habían sido prácticamente erradicados del reino (un caso como el de Rafael Gil Rodríguez fue verdaderamente extraordinario), los protestantes ya no representaban ninguna amenaza. Fue común, de hecho, que los extranjeros venidos de países protestantes se presentaran ante el tribunal para abjurar su religión y convertirse al catolicismo mediante un trámite de "reconciliación" que evitaba cualquier dificultad a futuro.

Para los inquisidores, el verdadero peligro estaba en los consumidores asiduos de esas malas lecturas que proliferaban en el mundo católico. Por ello, procuró acumular denuncias y evidencias de estos lectores heterodoxos, con ánimo de estar a las miras y actuar en el momento en que una situación lo requiriera. De igual modo, comenzó a ver con singular recelo a los franceses residentes en México, pues si muchos de ellos podían ser buenos católicos, había también quienes solían introducir los libros prohibidos, traducirlos e incluso comentarlos en tertulias y reuniones informales. Incursiones abruptas en las bibliotecas de algunos de estos individuos o amonestaciones por medio de algún comisario fueron las medidas que generalmente tomó el tribunal. No obstante, hubo casos más escandalosos o bien documentados, como el del pintor veneciano Felipe Fabris, que permitieron a la Inquisición tomar medidas más enérgicas. La caída accidental de una misteriosa laminilla con un cinto sobre la cubierta del barco que lo traía a América, puso a Fabris en una situación comprometedora. Las denuncias dieron principio a una larga indagatoria sobre su posible adhesión a la nueva "secta" de los francmasones, que condujo a su proceso y a su expulsión, dictada en un auto particular de fe (1789). Otros casos de francmasonismo, más o menos comprobados, se registraron en los años siguientes.

La Inquisición contra simpatizantes de la Revolución francesa

El temor al contagio revolucionario, a partir de 1789, derivó en una serie de indagatorias secretas, que solo se transformaron en procesos con el miedo colectivo que se desató a fines de 1794, instigado

en buena medida por el nuevo virrey marqués de Branciforte. El expediente abierto sobre la aparición de un pasquín fijado en una esquina de la Plaza mayor de la ciudad de México, dio pie a una serie de arrestos inquisitoriales contra individuos que solían opinar sobre política y a veces sobre asuntos de Iglesia, al tiempo que el gobierno de Branciforte y el ayuntamiento de México libraron una ofensiva contra la comunidad francesa, que desató el rumor de que estaba a punto de estallar una gran conspiración en la ciudad de México.

La Inquisición procesó al sacerdote Juan Pablo Catadiano, por tener denuncias de que él había sido el autor del pasquín. Por otro lado, Juan Antonio Montenegro, un joven estudiante en el colegio de San Ildefonso y oriundo de Sayula, fue arrestado en Guadalajara y procesado bajo las sospechas de haber discutido un proyecto de independencia. Su caso sirvió de ejemplo para otros estudiantes que solían conversar sobre política y leer gacetas, que sufrieron procesos semejantes. Los inquisidores parecían estar convencidos de que lidiaban con enemigos del trono y del altar, que mezclaban política y religión en sus conversaciones y que habían desarrollado su odio a los reyes a partir de principios anticatólicos. Sobre esas premisas (más o menos exageradas) dieron curso a viejos expedientes contra franceses, que había documentado durante años, entre los que destacaban el del capitán Juan María Murgier, el del médico francés Esteban Morel, y el de un funcionario del tribunal de Cuentas, llamado Jerónimo Covarrubias. Así pues, la coyuntura de 1794 permitió a la Inquisición volver a tomar un papel activo en la escena política. Sin embargo, los suicidios escandalosos de Murgier y Morel en las cárceles inquisitoriales provocaron una inestabilidad inesperada. En vez de llevar los casos a término, los inquisidores realizaron un auto de fe con las efigies de los reos suicidas y una de ellas, la de Murgier, fue llevada a la hoguera por haberse decidido que el reo era hereje impenitente. El auto de fe de 1795 quiso demostrar que el Estado y la religión estaban entrelazados; pero mostró también que el miedo a la revolución había llegado a niveles exagerados. No hubo otras sentencias semejantes y la mayoría de los reos sufrieron penas de reclusión bastante discretas.

Pasados los temores conspirativos y establecida la paz entre Francia y España (diciembre de 1795), la Inquisición volvió a de-

jar su beligerancia hacia los franceses, en consonancia con la nueva alianza establecida con el gobierno de Bonaparte. En los primeros años del siglo XIX la Inquisición regresó a su labor cotidiana, distante de grandes hechos políticos, pero no dejaba de llamar la atención sobre los efectos de la incredulidad. Los reos más notables de esta época fueron, de manera notable, eclesiásticos criollos que solían hablar acerca de sus dudas religiosas, que leían a autores deístas y que se atrevían a postular fuertes críticas a la religión o proposiciones absolutamente heterodoxas. Los casos de Alamillo y Olavarrieta fueron elocuentes, sobre todo el de este último, que había escrito una obrilla inspirada en Holbach; pero el del matemático José Antonio Rojas fue más notable aún, primero porque fue procesado como materialista, después porque escapó de la Inquisición y finalmente porque consiguió refugiarse en Estados Unidos y publicar, desde ahí, un folleto en el que ridiculizaba a la Inquisición de México. La obra de Rojas fue prohibida terminantemente por un nuevo edicto(1807).

Crisis y primera supresión de la Inquisición

La crisis de la monarquía española en 1808 tuvo consecuencias inmediatas en el funcionamiento del tribunal de México. Las noticias de la supresión del Consejo de la Suprema, como consecuencia de la dominación francesa en Madrid, pusieron al tribunal en una situación incómoda: sin órgano rector de sus acciones y autónomo en la medida en que no tenía obligación de rendir cuentas a las autoridades existentes en Nueva España. A pesar de esa situación, los inquisidores participaron en la coyuntura política, suponiendo que su sistema de vigilancia y su capacidad de convencimiento podrían desempeñar todavía un papel importante en la conservación del trono y del altar. En agosto de 1808, mientras las autoridades discutían en una junta el problema de la ausencia del monarca, la Inquisición prohibió por edicto el concepto de soberanía popular (sobrepasando sus facultades). Dos años más tarde, al conocer el alzamiento del cura Miguel Hidalgo en el Bajío, reabrió un expediente contra él que

había descartado varios años antes; lo acusó de herejía y publicó un edicto por el que lo conminaba a comparecer ante el tribunal.

Con estos edictos, la Inquisición volvió a colocarse en la escena política; pero encontró dificultades para actuar en territorio insurgente. Después de su efecto inicial, el edicto contra Hidalgo comenzó a generar controversias. La actividad sesgada del tribunal no pasó desapercibida para muchos criollos que vieron en él la animosidad de tres inquisidores "gachupines". El gobierno virreinal tampoco vio con buenos ojos el protagonismo del tribunal en un momento en que el Consejo de la Suprema no podía moderarlo. Así, tras serle negada la posibilidad de participar en el juicio contra Hidalgo, la Inquisición dejó de publicar edictos y, desde mediados de 1811, mantuvo un perfil bajo de actividad, acorde con los dos problemas medulares que afectaban su funcionamiento. En primer lugar, desde la crisis de 1808, había ido creciendo la división del clero novohispano, y esto minaba la confianza y ese principio de autoridad sin el cual la estructura inquisitorial no podía operar normalmente. En segundo lugar, el debate parlamentario de las Cortes Españolas, reunidas en Cádiz, que terminó por ser adverso a la Inquisición.

Desde el momento en que se decretó la libertad de imprenta y comenzaron a escucharse voces a favor de una reforma profunda en los procedimientos de justicia, los inquisidores de México debieron entender que su permanencia estaba en juego. En los debates inquisitoriales sostenidos en Cádiz hubo americanos a favor y otros en contra de mantener el sistema inquisitorial. En concordancia con la intolerancia religiosa estipulada en la Constitución de 1812, el diputado Antonio Joaquín Pérez (diputado por Puebla y ex comisario de la Inquisición) encabezó la lucha por restaurar el Consejo de la Suprema, mientras que varios diputados estuvieron de acuerdo en hacer una reforma inquisitorial para hacer compatible al tribunal con el nuevo modelo político. Sin embargo, la vehemente oposición a la Inquisición siguió su curso ascendente hasta triunfar en las votaciones.

Vino después el colapso absoluto, aunque bastante previsto. En junio de 1813, cuando se publicó en la ciudad de México el decreto de supresión expedido por las Cortes de Cádiz, los inquisidores habían conseguido pasar a los últimos reos a la cárcel arzobispal, y

habían dejado el archivo en manos del arzobispo electo de México, Antonio de Bergosa y Jordán, quien por cierto había sido inquisidor en la década de 1780. Estas acciones pudieron aminorar, hasta cierto punto, los efectos destructivos de la supresión; pero aun así, ésta tuvo efectos evidentes. En primer lugar, el edificio pasó a manos del gobierno y los funcionarios del tribunal perdieron su empleo. Además, siguiendo el mandato de las Cortes, los obispos publicaron pastorales en las que explicaban las razones por las que se había abolido la Inquisición, y esas mismas razones fueron difundidas a través de diversos opúsculos distribuidos o reimpresos en la ciudad de México. La *Discusión del proyecto de decreto sobre el tribunal de la Inquisición*, impresa en Cádiz en 1813, se vendió en Nueva España; y se vendieron también, como folletos, los dictámenes anti inquisitoriales de los diputados Antonio Ruiz de Padrón y Lorenzo Villanueva. El primero de éstos fue, además, reimpreso en México, y muchos de sus argumentos (incluyendo sus exageradas descripciones de tormentos) fueron asumidos por Joaquín Fernández de Lizardi y reproducidos en varios números del *Pensador mexicano*. Es difícil entender cómo fue la recepción de estas ideas que pintaban como mansión de horror al que hasta entonces era reconocido como tribunal santo.

Restauración y supresión definitiva del Santo Oficio

Sin embargo, las cosas comenzaron a cambiar un año y medio después. Fernando VII volvió al trono y, después de un vacilación inicial, decretó el restablecimiento completo del Santo Oficio con todas sus características y prerrogativas que gozaba antes de 1808, aunque con la advertencia de que, en aras de "mejorar" la institución, podría llegar a hacer modificaciones a su forma de proceder (sobre todo en materia de libros), cosa que no ocurriría (Real Decreto, 21 de julio de 1814). Aunque dos de los tres inquisidores habían marchado a España, y a pesar de la reticencia inicial del virrey Calleja, el tribunal de México fue restablecido en concordancia con las órdenes reales. El viejo inquisidor Manuel de Flores se esforzó por restablecer la

institución; organizó una junta para recuperar a los miembros del tribunal que subsistían en la ciudad y giró las instrucciones necesarias para comenzar a recuperar bienes. José Antonio Tirado Priego, antiguo abogado de presos, comisario y promotor fiscal del arzobispado, se incorporó al tribunal como fiscal y más tarde fue elevado como inquisidor. A él se había debido, en buena medida, la conservación del archivo del tribunal e incluso la continuación de algunas causas durante el tiempo de la supresión, en su calidad de promotor fiscal del arzobispado. Gracias a la colaboración del arzobispo, Flores pudo recuperar todos los muebles, libros y papeles del archivo secreto; pero muchos otros, muebles e inmuebles, además de alhajas y dinero, habían sido incautados por el real fisco, y la recuperación de su capital no sería tan inmediata. El edificio tuvo también que ser desalojado y reamueblado en los meses siguientes. Finalmente, el 21 de enero de 1815 el tribunal fue reinagurado festivamente, con fuegos de artificios y misa de acción de gracias.

No fue fácil para la Inquisición retomar sus actividades y demostrar su vigencia a otras instituciones que reclamaban las facultades de censura. En mayo de 1815 el virrey Calleja proscribió por bando la constitución de Apatzingán y otros escritos insurgentes y el cabildo eclesiástico no tardó en hacer lo mismo por medio de un edicto. El inquisidor Flores interpretó estas acciones como un menosprecio a la actividad del tribunal; pero el Consejo de la Suprema le ordenó mantener la prudencia en su relación con las demás instituciones. En consecuencia, el tribunal de México no entró en competencias con el cabildo y se limitó a publicar sus propios edictos contra textos insurgentes y cualquiera otro texto que manifestara máximas de "independencia y sedición" en el supuesto entendido de que éstas podían atacar indirectamente a la religión católica. El arresto de José María Morelos también sirvió para limar asperezas. Con la anuencia del virrey, la Inquisición realizó un juicio casi sumario contra el líder insurgente, y lo condenó a salir en un improvisado auto de fe, que a decir del inquisidor había sido el "más grave, solemne y majestuoso que acaso se habrá visto en la sala de este tribunal". Acabado el auto, Morelos fue degradado por el tribunal eclesiástico y después condenado a muerte por el tribunal militar que también lo había juzgado.

El auto de Morelos fue efectista, pero no significó la recuperación del tribunal de México. La presencia de un solo inquisidor, que solo se subsanó en 1817 fue uno de los problemas iniciales; pero también era grave el hecho de que los nuevos inquisidores desconfiaran de los eclesiásticos que, como calificadores y comisarios, debían auxiliarlos en mantener vigente el sistema inquisitorial. Las numerosas solicitudes de individuos que aspiraban a estos cargos sugiere la continua necesidad de renovar al personal que colaboraba con el tribunal, y al mismo tiempo la dificultad de elegirlos. Aunque había eclesiásticos convencidos de que la Inquisición era la institución que sintetizaba con mayor claridad y coherencia la postura correcta frente a la insurrección y a los experimentos políticos; había otros que podían usar sus cargos para conseguir libros prohibidos o disponer de información privilegiada.

Otro problema fue el de conseguir recursos. El Consejo de la Suprema hizo esfuerzos por incrementar los ingresos de los tribunales americanos mediante la supresión de nuevas órdenes para pagar deudas contraídas en tiempos anteriores; pero lo cierto es que fue el mismo el Consejo el que más afectó al tribunal con sus presiones excesivas para contribuir al restablecimiento de los tribunales de la Metrópoli. El Consejo llegó a exigir un préstamo de cien mil pesos, aunque para obtenerlo el tribunal de México tuviese que hipotecar propiedades, traspasar escrituras de crédito o vender lo que fuese necesario. Finalmente, subsistía el problema de la divulgación de libros y folletos contrarios a la Inquisición. El tribunal reprodujo un edicto de la Suprema contra numerosos impresos de la época constitucional e hizo esfuerzos por decomisarlos, solo para constatar que eran demasiados individuos los que intercambiaban, revendían o incluso alquilaban papeles y libros que habían corrido con libertad en los años anteriores.

La intensa actividad del último lustro muestra que el tribunal se reconstituyó y logró defender su jurisdicción frente a otras instituciones, desde mediados de 1815. Sin embargo, existen demasiadas pruebas de su ineficacia para operar normalmente. El tribunal, que requería de la estructura eclesiástica para funcionar, difícilmente podía hacerlo cuando había una división profunda en la sociedad y la

desconfianza corría por todos lados. Sin ese respaldo, la vigilancia constante y secreta simplemente no podía realizarse. El poco respaldo de las autoridades civiles y militares, y las dificultades de los sacerdotes para demandar la colaboración con el sistema inquisitorial fueron demasiado evidentes en esta última etapa. En pocas palabras, aunque el tribunal se reconstituyó, el sistema inquisitorial no pudo recuperarse de la crisis de 1808-1812 y del periodo de supresión de 1813-1814. En estos años finales, la Inquisición evitó confrontarse con los autores que la habían denostado en el periodo anterior. Así, no formó proceso contra Joaquín Fernández de Lizardi, que se había distinguido en el periodo constitucional por su continua y feroz crítica a la Inquisición. En consonancia con la política de indultos del gobierno, tampoco actuó contra José María Cos y otros insurgentes sobre los que pesaban serias condenas.

A pesar de los problemas, el tribunal pudo seguir algunos procesos contra ciertos eclesiásticos insurgentes o problemáticos. José María Morales había entrado a las cárceles secretas al mismo tiempo que Morelos y todavía permanecía en ellas a principios de 1817, al igual que el canónigo Ramón Cardeña. En mayo de 1816 fue arrestado el franciscano José de Lugo y Luna, acusado de haber asegurado en un sermón que Jesucristo era el mayor insurgente. Su proceso fue largo pues se realizaron averiguaciones en Sultepec y otras villas para detectar si era también culpable de solicitación. De todos el más notable fue Servando de Mier, sobrino problemático del que en otros tiempos fuera decano de la Inquisición de México, Juan de Mier y Villar, y autor de la primera historia monumental del proceso revolucionario. El proceso fue minucioso, como solían serlo; pero terminó de manera precipitada, al igual que todos los que estaban en curso, cuando los inquisidores recibieron noticias de que en España había estallado una revolución liberal.

Previendo la desaparición del tribunal, emitieron sentencias apresuradas y colocaron a sus reos en distintos conventos de la ciudad. Una vez más, el valioso archivo –con más de tres siglos de historia– pasó a manos del arzobispado, y en junio de 1820, cuando se decretó la segunda supresión del tribunal, éste ya había suspendido sus funciones. Existe una historia sobre una supresión violenta, poco

verosímil, que parece entresacada de uno de los muchos papeles que se publicaron entonces sobre el tribunal. Diversos papeles venidos de España pintaban a la Inquisición con los peores colores, llamándolo mansión de terror y de despotismo, y haciéndolo "culpable" de "crímenes" que habían ocurrido, por lo menos ciento cincuenta años antes. Las viejas críticas a la Inquisición que se habían publicado en países protestantes, fueron asimiladas por la propaganda liberal y reimpresas en México y en Puebla, junto con los dictámenes de los diputados que habían clamado por su supresión en 1812 y 1813. Terminaba así la historia de la Inquisición de México y comenzaba, al mismo tiempo, su leyenda.

11. LA BULA DE CRUZADA Y OTRAS RENTAS ECLESIÁSTICAS

La Corona y las rentas de la Iglesia

Durante el siglo XVIII se incrementó la presión de la Corona sobre las rentas de la Iglesia americana. Si en los siglos XVI y XVII la mayor parte de las contribuciones eclesiásticas a las finanzas de la monarquía se habían limitado a algunos préstamos y donativos más o menos forzados, y a las rentas que obtenía del ramo de Cruzada, a lo largo del siglo XVIII se intensificarían los gravámenes y contribuciones eclesiásticas, que, como se analizará en otro apartado, tendrían su punto culminante a principios del siglo XIX con la consolidación de los vales reales. Además de las exacciones, durante el siglo XVIII las instituciones eclesiásticas otorgaron cuantiosos préstamos a la Corona, que, de esta manera, se convirtió en un fuerte competidor de los propietarios y élites novohispanas, tradicionales beneficiarios del crédito de las instituciones eclesiásticas.

Para el siglo XVIII la real hacienda hizo efectiva la participación que se había reservado en los diezmos, los denominados novenos reales, que con anterioridad había cedido a las catedrales, y que venía a suponer alrededor del 11% de la renta decimal. Para el último cuarto de la centuria, además, los oficiales reales reemplazaron en

la administración de esta renta a los contadores elegidos por los cabildos catedralicios. También la Corona percibía de los diezmos, las cantidades conocidas como "expolios", es decir la parte de la renta decimal que pertenecía al obispo, que, en caso de muerte del prelado, y dado que se abonaba un año después, ingresaba en las cajas reales; además del "excusado" que consistía en la contribución del primer o segundo causante del diezmo, según las diócesis.

La Corona se aseguró también las sumas procedentes de las vacantes mayores y menores, es decir los ingresos o salarios que no se cubrían, por no estar ocupada una dignidad catedralicia, oficio o beneficio eclesiástico, y que, a falta de titular, se transferían a la real hacienda. Además, obtenía las mesadas de los párrocos y las medias anatas de obispos y capitulares, que, como su nombre indica, equivalían a un mes de los ingresos anuales de los primeros, y la mitad de los ingresos anuales de los segundos, que debían cubrir todos en el primer año de su nombramiento, a lo que se sumaba un 18%, costo que representaba la conducción de ese dinero a la metrópoli. A estas contribuciones, se sumó en 1775 la "pensión de catedrales", o de mitras y prebendados, con el fin de dotar a los caballeros de la orden de Carlos III.

Pero, sin duda, la contribución eclesiástica más importante por el monto recaudado y por la sumisión en que colocaba al estamento eclesiástico con respecto al poder real, fue el subsidio eclesiástico, que, de manera similar a los impuestos directos, gravaba las rentas del clero y de las instituciones eclesiásticas, contraviniendo, así, el carácter fiscal privilegiado de los miembros del clero y de sus corporaciones. Aunque la Iglesia española desde los Reyes Católicos había pagado esta contribución, fue hasta 1699 que la monarquía consiguió un breve papal para extenderlo a América, aunque las sumas recaudadas en las primeras décadas del siglo XVIII quedaron muy lejos de lo que se esperaba recolectar, pero, a fines de siglo, se hizo más efectiva la recaudación, y para entonces el subsidio gravaba el 6% de las rentas eclesiásticas. Como en el rubro anterior, también este fondo era remisible a España.

A lo anterior hay que sumar que bienes considerados tradicionalmente como eclesiásticos, se declararon a lo largo de esta centuria,

bienes profanos y por tanto sujetos a las mismas contribuciones que los patrimonios de los otros súbditos de la Corona, como sucedió con los bienes de cofradías, o las rentas de las capellanías laicas. Además, no hay que olvidar el ramo de *Temporalidades*, es decir los bienes y haciendas de la Compañía de Jesús, que, a partir de su expulsión de Nueva España en 1767, fueron administrados por la real hacienda.

En suma, a lo largo del siglo XVIII se incrementó el control real sobre las instituciones eclesiásticas y una parte de sus bienes y caudales se trasladó a las arcas reales, vía préstamos, donativos o contribuciones. La mayoría de estas últimas, además, constituyeron fondos remisibles a la metrópoli. Para las décadas finales de la época colonial, la Iglesia novohispana era, como corporación, uno de los principales causantes del real fisco.

La bula de la Santa Cruzada

Durante la época borbónica y, en particular, desde mediados del siglo XVIII, la Corona estrechó el control sobre la bula de la Santa Cruzada y buscó, además, limitar la injerencia de la Santa Sede, y, por extensión, la del Consejo, comisarios y tribunales de Cruzada, instancias que, desde el siglo XVI, se habían ocupado de la organización y manejo de esta renta en la monarquía. La doble potestad apostólica y real que gozaban estos cuerpos y ministros limitaba, para el reformismo ilustrado, la voluntad real. De ahí que las negociaciones con Roma se encaminasen a conseguir la administración del ramo sin ningún tipo de cortapisas y a manejar la recaudación sin tener que rendir cuentas a la Santa Sede. En 1750, la Corona conseguía un breve de Benedicto XIV que le concedía la facultad de administrar la renta sin la intromisión del comisario general de Cruzada ni de sus subdelegados. A partir de entonces se empezaron a implementar una serie de reformas, que se concretarían, para Nueva España, en 1767, a raíz de la visita de José de Gálvez. El objetivo final era reforzar la autoridad real sobre la renta y aumentar la recaudación.

Para ello, y como sucedió en otros ramos fiscales, se requería, según la mentalidad ilustrada, un nuevo sistema de administración,

que hiciera más eficiente la distribución de los ejemplares, que evitara la multitud de intermediarios que, bajo el sistema de asientos, habían lucrado con las limosnas a costa del real fisco, y que, en resumidas cuentas, abatiera los costos e incrementara los beneficios que podía obtener la Corona. No menos importante era limitar las atribuciones de los ministros y tribunal de Cruzada y su jurisdicción privativa sobre el ramo que, en no pocas ocasiones, habían ocasionado sonados pleitos de competencias con otros funcionarios reales, quienes ahora podrían asumir parte de sus atribuciones, a fin de garantizar un mayor control de la Corona sobre la renta. El paquete de medidas incluía desde instrucciones a los curas párrocos sobre cómo predicar la bula para exhortar a los fieles a su adquisición, pasando por cambios como el que los propios curas se convirtieran en agentes del real fisco al encargarse (además de la predicación de la bula y la distribución de los ejemplares) de la recaudación de las limosnas; y desde luego eliminar al tribunal de la Santa Cruzada, poner fin al sistema de asientos y reemplazar a los tesoreros por funcionarios reales.

En paralelo, y de forma más insistente que en los periodos anteriores, la Corona no dejaba de solicitar que no se escatimaran los esfuerzos para aumentar los ingresos y recordaba el sagrado fin para el que se había otorgado la gracia, la lucha contra los enemigos de la fe, que parecían multiplicarse a medida que avanzaba el siglo. Incluso se llegó a estudiar la posibilidad de incrementar la limosna que debían aportar los fieles o de hacer predicaciones anuales en lugar de bienales, medidas que no llegaron a prosperar. Únicamente a principios del siglo XIX se decretó un incremento de alrededor del 50% en las limosnas de todos los sumarios, cantidad que se destinaría a la consolidación de los vales reales.

Además la Corona consiguió nuevas gracias de la silla apostólica. A las bulas existentes (de vivos, difuntos, lacticinios y composición) se sumó en Nueva España en la última década del siglo XVIII, el indulto cuadragesimal, que posibilitaba el consumo de carne en muchos de los días que fijaba como ayuno el calendario litúrgico. Recuérdese que con la bula de vivos los seglares (y los sacerdotes con la de lacticinios) solo obtenían licencia para comer huevos, lácteos y sus derivados sin quebrantar el ayuno. Como sucedía con los otros

tipos de sumarios, también en el indulto de carnes la limosna variaba según la capacidad económica del fiel, si bien ahora se introducía como novedad la exención de la limosna para aquellos con patrimonio inferior a 6,000 pesos, quienes obtendrían el privilegio con la condición de adquirir la bula de vivos y rezar un Padre Nuestro y un Ave María. El resto de los fieles debía aportar la limosna que correspondiese a su posición económico-social. Todos, sin excepción, quedaban obligados a adquirir otro sumario, el de vivos para los seglares, o el de lacticinios para el clero secular, si querían beneficiarse de este nuevo indulto. La Corona, además, insistiría en la obligatoriedad de obtener los sumarios correspondientes para beneficiarse de los alimentos prohibidos en los días de ayuno e, incluso, solicitaría en el tomo regio que las asambleas conciliares se pronunciasen sobre este punto, para acabar con la idea de que los habitantes americanos gozaban del privilegio de lacticinios y carnes y, por lo mismo, no requerían adquirir la bula.

La administración de la real hacienda (1767-1821)

Al igual que sucedió con otros ramos fiscales, también las reformas afectaron al de Cruzada. Coincidiendo con la visita de Gálvez al virreinato y el término de los contratos con los tesoreros de Cruzada en 1767, la real hacienda se hizo con la administración directa de la renta, prescindiendo del sistema de asientos o arrendamiento a los particulares que había caracterizado la administración bajo los Habsburgo. A partir de entonces en las diócesis más importantes (México, Puebla, Oaxaca y Michoacán) se nombraron tesoreros a sueldo, y en el resto de los obispados (Guadalajara, Durango) y distritos (Zacatecas, Guanajuato, San Luis Potosí) se acordó un sobresueldo a los propios oficiales de las cajas reales para que se encargasen de la administración. En todos los casos, se recurrió a los curas-párrocos para la distribución de los ejemplares y la recaudación de las limosnas. Por fin, la Corona conseguía vencer las resistencias de la Santa Sede a que los curas recibiesen una comisión por las bulas que colocasen entre sus feligreses. A partir de entonces, recibían el 5% del importe

expendido por la bula, y los funcionarios reales o administradores un sueldo o sobresueldo, desapareciendo las comisiones sobre la recaudación que habían caracterizado la administración por particulares. A diferencia del sistema anterior, ahora la real hacienda correría con todos los costos y gastos que implicaba la expedición de la bula. Solo la tesorería de Yucatán, que se había enajenado a perpetuidad en 1660, siguió en poder del marquesado de Miraflores.

Bajo la administración real se incrementaron de forma considerable los ingresos, si bien no resulta tan fácil conocer en qué proporción, por mucho que los funcionarios y autoridades alardeaban de los adelantos del ramo, en un discurso encaminado a demostrar las utilidades y bondades que derivaban para el fisco del nuevo sistema de administración. Lo que sí podemos afirmar es que las bulas llegaron a lugares y parajes donde hasta entonces no habían circulado, como las misiones del norte o zonas de frontera, pero los costos se multiplicaron y tuvieron que ser absorbidos por la real hacienda. Sin embargo, el hecho que muchas veces estos gastos se cargasen en la contabilidad en otros ramos, y no en el de Cruzada, favoreció el que parte del costo que implicó el nuevo sistema se ocultase bajo otros rubros.

El otro pilar sobre el que descansaba el sistema radicaba en involucrar a los curas en la expedición de los sumarios y en la recaudación de las limosnas. El auxilio de los curas-párrocos en la expedición de la bula no era nuevo. Desde un principio, ellos se habían encargado de su predicación, si bien, y ante las prohibiciones pontificias de retribuir a los predicadores por comisión, solo recibieron algunas gratificaciones o regalos "extraordinarios" que, a modo de incentivo, premiaban su dedicación, además de las sumas que se les abonaban por el sermón. La novedad tras la visita de Gálvez residía en que ahora se encargarían de la recaudación y de su remisión a las cajas reales respectivas, ocupaciones por las que percibirían una comisión del 5% sobre el importe de los ejemplares vendidos. En otras palabras, el nuevo reglamento convertía a los curas en agentes del real fisco, y, como tales, sujetos a las obligaciones que tenía cualquier oficial real, entre otros, los de afianzar la renta a su cargo. Todos parecían aplaudir y augurar el éxito de la medida, conscientes de que, sobre

todo en los pueblos de indios, el éxito de la recaudación dependía del entusiasmo y mañas con que los curas exhortasen a los naturales, la mayoría de la población, a su adquisición.

Ahora bien, no parecieron medir las mentes reformistas el alcance ni todas las implicaciones que tenía la medida. De hecho, una de las dificultades que no dejó de presentarse fue la necesidad de afianzar el importe de las bulas, y el problema se volvía mayúsculo cuando los párrocos quedaban adeudando cantidades a los funcionarios reales. A fin de cuentas el clero gozaba del fuero eclesiástico que le sustraía de la jurisdicción de los tribunales reales. Las deudas del clero tenían que ser atendidas por el provisorato, lo que contradecía el carácter privilegiado del fisco, que se veía forzado a litigar y a subordinarse ante una instancia extraña, a lo que se añadía que las relaciones de los funcionarios reales y las autoridades eclesiásticas podían adquirir tintes ríspidos, como sucedía en la diócesis de Puebla, donde la falta de entendimiento del tesorero de Cruzada y el obispo dejaron al descubierto fuertes sumas a favor del ramo. Y los problemas no solo se presentaban con el clero secular. En la Huasteca la provincia franciscana alegó, por ejemplo, que su voto de pobreza le imposibilitaba a otorgar las fianzas requeridas, y el fiscal de la real hacienda también tuvo que pronunciarse sobre los inconvenientes de que las propias repúblicas afianzasen a su párroco, comprometiendo los bienes de comunidad.

Epílogo

Como sucedió con otros ramos fiscales, también la expedición de la bula enfrentó dificultades crecientes a raíz de la insurgencia. El arribo de los ejemplares en la flota y su traslado a la ciudad de México y de aquí a las parroquias del Virreinato y el ingreso de las limosnas en las cajas reales tuvo que sortear la inseguridad y el corte de caminos, e, incluso, la ausencia de aquellos párrocos que militaban en las filas de la insurgencia. A pesar de ello no se escatimaron esfuerzos para predicar la bula, e incluso se llegaron a destinar las propias limosnas para combatir a los sediciosos, que ahora se presentaban como enemigos de la monarquía, aunque no lo fuesen de la fe.

Con la proclamación de la independencia, cesaba la bula de la Santa Cruzada, gracia concedida al monarca católico. Ahora sí, la Iglesia mexicana podía también celebrar su independencia y librarse en este punto de la intromisión del poder civil. Los obispos recuperaban, en virtud de las *sólitas*, algunas de las atribuciones que les había limitado la Corona para evitar que compitieran con las otorgadas por la bula de Cruzada, como la posibilidad de condonar ayunos, o de otorgar indulgencias, así como de beneficiarse de las limosnas que ofrecían los fieles por estos conceptos, además de recuperar su autoridad en aquellos casos reservados a su dignidad, que, como la absolución de algunos pecados graves, ya no serían puestos en entredicho por la posibilidad que ofrecía la bula de elegir otro confesor. Solo las almas del purgatorio parecían quedar abandonadas a su suerte, al quedar privadas de los beneficios de las bulas de difuntos. Y en este punto, poco podían hacer los obispos. Solo el pontífice, como había hecho en su día con la bula, podía otorgar la indulgencia plenaria a favor de los fieles difuntos. También la Santa Sede se libraba en América de la molesta intromisión del poder civil que había tenido que tolerar y que no estaba dispuesta a volver a consentir. Todavía le quedaba la vieja España y no sería hasta el concordato de 1851 que la Iglesia recuperó la administración de la bula y el importe de las limosnas que, ahora sí, se convirtieron en un ingreso netamente eclesiástico, hasta 1967, fecha en que la bula de Cruzada fue abolida en el Concilio Vaticano II.

12. LA RIQUEZA DE LA IGLESIA Y LA LEY DE CONSOLIDACIÓN

La economía eclesiástica durante la segunda mitad del siglo XVIII, si bien tuvo un periodo de crecimiento también parte de sus recursos fueron sustraídos por la Corona para financiar las guerras que sostuvo contra Inglaterra y Francia. En este apartado veremos cómo se desarrolló este proceso. En un primer punto consideramos las variaciones de la riqueza clerical y posteriormente dedicamos una sección para analizar la ejecución de la ley Consolidación de

vales reales que significó un hito importante en la disminución de la riqueza eclesiástica.

Las rentas eclesiásticas: entre crecimiento y zozobras

En el periodo 1750 a 1821 van a ocurrir varios cambios importantes en la economía del clero. Esta etapa se caracteriza por un considerable crecimiento de las rentas clericales hasta fines del siglo XVIII, luego por una tendencia a la baja y finalmente por un periodo de decadencia en los ingresos sobre todo a partir de 1811-1812. Este periodo se caracterizó también por la presión fiscal de la Corona sobre la riqueza eclesiástica y por las crecientes dificultades para que el clero cobrara sus rentas, lo que limitó la acumulación de riqueza en manos de éste.

El incremento de las rentas eclesiásticas se puede observar claramente a partir del aumento del diezmo en la segunda mitad del siglo XVIII. Una comparación de la tasa de crecimiento del diezmo de la primera mitad de la centuria con la lograda después de 1750, nos muestra la importancia de este aumento. En el arzobispado de México el diezmo comenzó a incrementarse lenta pero decisivamente entre mediados de la década de 1750 y la de 1770. En 1772-1776, la gruesa decimal fue de 355,146 pesos, y para 1786-1790 el promedio anual fue de 750,247 pesos, lo que representó un incremento del 111%. Aunque hay estimaciones considerablemente menores lo cierto es que el arzobispado tuvo un gran crecimiento decimal en la segunda mitad del siglo y fue la diócesis más rica. Desde 1790 y hasta principios del siglo XIX los diezmos parecen haberse mantenido relativamente altos en la arquidiócesis pero con mayores variaciones entre un año y otro. Después de 1800 esta recaudación tuvo un descenso que sería permanente, ya que se calculó el promedio anual entre 1806 y 1810 en 510,081 pesos. En los primeros años del siglo XIX se dieron grandes variaciones pero la tendencia a la baja sería ya definitiva. Aunque en 1810 y 1811 llegaron casi a 600,000 pesos, a partir de 1813 ocurrió una caída estrepitosa cuando bajaron un poco más de 450,000 pesos; en 1816 fueron de 328,437 pesos y si

bien hubo unos años un poco mejores, en 1821 cuando se declaró la independencia solo se recaudaron 232,948 pesos; es decir que a partir de 1813 los niveles decimales descendieron a algo parecido de lo que se recolectaba en la década de 1770.

Los diezmos eran la principal fuente de ingresos tanto de los obispos como del cabildo eclesiástico. Se complementaban en menor medida por las rentas de capellanías que gozaban y sobre todo, en el caso de los capitulares, con la limosna que se les otorgaba por su asistencia a las celebraciones religiosas de fundaciones piadosas (aniversarios, obras pías y capellanías) de las cuales el cabildo era patrono y se celebraban en la catedral. En el mundo hispánico se llegó a pensar, sobre todo en el siglo XVIII, que obtener una prebenda en Indias significaba una cuantiosa renta, en especial en el caso de los obispos porque sus ingresos eran el 25% del diezmo, mientras que en España solo les correspondía el 10%. Favoreció este hecho que Nueva España fuera la principal productora de plata del imperio; el aumento de su producción en el siglo XVIII y el hecho de que los obispados fueran de una extensión muchísimo mayor que en la península, fueron la base para suponer que las rentas eclesiásticas eran mayores que en España. Pero ya Humboldt señalaba que esto no ocurría regularmente pues los mitrados de Toledo, Valencia, Sevilla y Santiago gozaban de mayores rentas que el arzobispo de México, la más rica de las diócesis novohispanas. Sin embargo la percepción de que lo que recibían los obispos por diezmo era una suma considerable no era errada. Entre fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX –que no fueron los años de recolección más altos– Humboldt señaló que la cuarta episcopal del arzobispo de México era de 130,000 pesos; la renta decimal para el obispo de Puebla fue de 110,000 pesos; el de Valladolid recibió 100,000 pesos, el de Guadalajara 90,000 pesos; el de Durango 35,000 pesos; el de Monterrey 30,000 pesos; el de Yucatán 20,000 pesos y el de Oaxaca 18,000 pesos. Señaló también que el obispo de Sonora percibió 6,000 pesos pero que estos eran aportados por las arcas reales, ya que el rey tenía la obligación de proveer una renta decorosa donde los diezmos no la proporcionaran. No obstante que de las rentas provenientes del diezmo los obispos debían pagar ciertas contribuciones (como la anualidad eclesiástica, el pago a la pensión

de la orden militar de Carlos III o una contribución a los seminarios conciliares de su diócesis) su valor era considerable ya que por lo general con menos del 10% de su renta anual podían comprar una casa en el centro de la ciudad capital de sus respectivos obispados. El cabildo eclesiástico gozaba del otro 25% que debía repartirse entre el deán, que obtenía una mayor proporción, y las demás dignidades de catedral, los canónigos y el resto de los prebendados (racioneros y medios racioneros). Frecuentemente a esta proporción se le añadía parte de los 4/9 que se debían dar a las parroquias.

Aunque en los años que siguieron a 1750 hubo un notorio incremento en las rentas de que gozaba el alto clero por concepto de diezmos, no en todos los obispados, como en el caso del arzobispado de México, esta suma llegó a triplicarse. El crecimiento en esta parte del altiplano central fue más bien una excepción. Estas rentas en los obispados de Puebla y Valladolid crecieron con moderación, fueron muy similares en valor y hacia fines del siglo XVIII y principios del XIX, el diezmo de Michoacán era ligeramente superior al poblano y sobre todo menos inestable. Hay que considerar que fuera de las diócesis de México, Puebla y Valladolid, las rentas decimales proporcionaron mucho menos ingresos al alto clero. La que más creció fue la de Guadalajara cuya recolección anual promedio del diezmo entre 1785 y 1789 fue de 262,275 frente a las de Puebla 349,652 y Valladolid de 341,520. Muy lejos de ellas estaba, para el mismo periodo Durango, que apenas rebasaba los 100,000 pesos y Oaxaca que ni siquiera llegó a alcanzar esa cifra. En resumen, las rentas eclesiásticas del alto clero crecieron, de forma diferenciada, a un ritmo acelerado desde 1780, disminuyeron lentamente hacia 1800 y cayeron estrepitosamente desde el inicio de la lucha por la independencia: 1811 para el caso del Occidente de México y 1813 para la parte central. A pesar de unas leves mejoras la tendencia fue a la baja en 1821.

Otra fuente de rentas eclesiásticas fueron las fundaciones piadosas (aniversarios, obras pías y capellanías). Es difícil dar un panorama general sobre su situación, ya que se trataba de fondos heterogéneos. Sin embargo en la segunda mitad del siglo XVIII hubo peticiones de reducción de misas en las obligaciones espirituales que implicaban, lo que sugiere que su situación no era muy favorable. Al ser funda-

ciones perpetuas con rendimiento fijo, la inflación presente en las últimas décadas del siglo XVIII disminuía los ingresos para cumplir con sus obligaciones, sobre todo de las más antiguas. Con estas rentas se sostenían las misas perpetuas dentro de cada institución eclesiástica. Para mediados de siglo encontramos por ejemplo que el cabildo de la catedral de Puebla se quejaba de que era tal el número de obligaciones espirituales que algunos días apenas tenían tiempo los ministros de cumplirlas con todo el decoro que su fundación exigía. En este caso es claro que casi la totalidad de fundaciones piadosas de la catedral fueron instituidas antes de 1750. Por su carácter acumulativo es probable que en otras instituciones eclesiásticas y otros obispados haya ocurrido lo mismo y que después de 1760 se hayan fundado menos obras pías y aniversarios. Una situación diferente ocurrió con las capellanías, que conservaron un impulso hasta fines del siglo XVIII. Por lo general poco más de la mitad del clero se mantenía de sus rentas y su número y valor se incrementaron en la segunda mitad del siglo XVIII. Además hay que considerar que las capellanías proporcionaban ingresos no solo a los sacerdotes ya ordenados sino también a los que se preparaban para la carrera eclesiástica y tenían derecho a gozar de ellas. Las capellanías fueron las rentas que a más clérigos sostuvieron, pero a fines del siglo XVIII estas instituciones comenzaron a enfrentar dificultades y el número de nuevas fundaciones parece haber disminuido a partir de 1790.

La riqueza eclesiástica también provenía de los frutos de la administración de sus diversas instituciones, cuentas que manejaban con una relativa autonomía. Colegios, hospitales, conventos y otras instituciones administraban sus bienes provenientes de donaciones, dotes o limosnas y las invirtieron para obtener beneficios. Las propiedades mejor administradas habían sido sin duda alguna las de los jesuitas y con su expulsión (1767) pasaron a manos de la Corona, que destinó el ramo de Temporalidades para tomar posesión de ellas, administrarlas y ser rematadas luego a particulares.

Las instituciones más exitosas en el manejo de sus finanzas fueron los conventos de mujeres que en muchos casos decidieron invertir la mayoría de sus recursos en propiedades urbanas que les dieron una renta más estable y segura. En el caso de los conventos de mujeres

más ricos, como los de calzadas, la base de la acumulación de su riqueza a lo largo del periodo colonial fueron las dotes, pero a partir de la reforma para que adoptaran la vida común (1771) el número de nuevas religiosas –y las consecuentes dotes– fueron menores. Las instituciones eclesiásticas que mantuvieron más estable su riqueza fueron las que se basaron en la inversión de sus fondos en propiedades urbanas en las principales ciudades y que buscaron que su administración fuese llevada por mayordomos con experiencia en el mundo mercantil, como sucedió con los principales conventos de calzadas en Nueva España.

Si bien para las últimas décadas del siglo XVIII encontramos un incremento y acumulación de rentas clericales, también hay síntomas de que esta forma de riqueza enfrentaba dificultades propias de su dinámica, aún antes de las consecuencias de la aplicación de la ley de Consolidación o del inicio de la guerra de independencia en 1810.

Otro elemento característico de esta época fue, como vimos, la exigencia de la Corona de contribuciones para hacer frente a las guerras contra Inglaterra y Francia. La participación de la Iglesia para que el erario real obtuviese préstamos y donativos en Nueva España fue decisiva. Lo hizo de tres maneras: de manera directa otorgando dinero; de forma indirecta, cuando corporaciones como el consulado de comerciantes de la ciudad de México reunió recursos monetarios para el erario real; y en la organización de la población presionándola a participar en los donativos, tal como hicieron los párrocos en pueblos de indios por instrucciones de sus obispos.

En 1783 diversas instituciones eclesiásticas de Guadalajara aportaron casi 462,000 pesos a la campaña bélica del imperio. Sobre todo a partir de 1790 el traslado de dinero de la Iglesia a las arcas reales se intensificó. En 1793, por ejemplo, el cabildo catedral de México aportó 60,000 pesos y de las arcas de las obras pías y capellanías de su mismo arzobispado se suplieron 100,000 pesos; la catedral de Guadalajara aportó 300,000 pesos y la catedral de Puebla 50,000 pesos, de los cuales 21,000 los tomó de la masa decimal y 29,000 de limosnas acumuladas en la catedral. De Valladolid varias instituciones religiosas aportaron 70,000 pesos y en especial de Zacatecas llegaron 80,000 pesos del colegio de San Luis Gonzaga. En 1798,

entre las diversas aportaciones de instituciones clericales, destacan las del convento de Santa Clara de México, que participó con un donativo de 40,000 pesos, así como las contribuciones de casi todos los mitrados: 50,000 pesos que proporcionó el de Valladolid; 40,000 el de Guadalajara y 20,000 pesos el de Puebla.

En el préstamo de 1795, gestionado y administrado por el consulado de comerciantes y el tribunal de minería, se trasladaron importantes sumas de dinero. Del obispado de Guadalajara se prestaron entre otras cantidades 49,800 pesos del convento de Santa Gracia; 54,000 pesos del de Santa Mónica y 453,000 de las obras pías y capellanías. De la ciudad de México destacaron 250,000 pesos de la archicofradía del Santísimo Sacramento y 105,000 pesos que prestó por este medio la Tercera Orden de San Francisco. Otra institución que resalta en este préstamo fue el colegio de niñas educandas de San Luis Potosí que dio 69,000 pesos a rédito. Todas estas cantidades estuvieron colocadas al 5% y garantizadas con el ramo de tabaco de la real hacienda.

En términos generales se puede decir que por vía de préstamos y donativos la Iglesia novohispana trasladó importantes sumas de dinero a la Corona especialmente a partir de 1793; estos recursos fueron tomados del auge generalizado de las rentas eclesiásticas observado desde 1750. Las contribuciones más significativas fueron principalmente las del obispado de Guadalajara y las del arzobispado de México, al parecer en menor medida las del clero de Michoacán y del de Puebla, donde se trató de defender sus recursos y confió menos en la garantía real de los préstamos. Hay que considerar además que el clero hacía contribuciones cotidianas a la real hacienda como la mesada, media annata y la anualidad eclesiástica. Así que cuando la Corona presionó al clero para que pagara una contribución directa sobre sus bienes, el subsidio eclesiástico, la Iglesia trató de evadirlo. Esto originó oposición en ciertas diócesis -como la de Puebla- pues se consideró que si bien los préstamos y donativos eran parte de un sistema en el cual se participaba de manera relativamente voluntaria obteniendo reconocimiento social y garantías, un gravamen general directo sobre la riqueza del clero se veía más bien como una imposición y una amenaza a los intereses del clero como corporación. El

producto del subsidio en Nueva España fue realmente notable pues en los años 1792-1794 se reportaron ingresos por 1,370,349 y en 1804-1808 la cantidad señalada en esta caja fue de 888,946 pesos.

Aunque la economía eclesiástica creció en la segunda mitad del siglo y la suma acumulada de sus todos sus bienes constituía una parte sustancial de la riqueza de Nueva España, desde la última década del siglo XVIII una mayor e importante parte de las rentas clericales fueron redirigidas a favor de la Corona. Esta situación se acentuaría más aún con la aplicación de la ley de Consolidación de vales reales que no solo afectaría a la riqueza eclesiástica sino a gran parte de los grupos sociales implicados en su creación y funcionamiento.

La Consolidación de vales reales, las rentas eclesiásticas y la economía novohispana

La llamada Ley de Consolidación de vales reales, aplicada en Nueva España de diciembre de 1804 a abril de 1809, fue una disposición mediante la cual la Corona tomó en empréstito forzoso el valor de las "obras pías", principalmente consistente en capitales eclesiásticos, lo que derivó en la salida de una gran cantidad de moneda en efectivo. Sus consecuencias fueron la escasez de plata como medio de pago, la descapitalización que hizo que disminuyera la inversión y una severa crisis financiera previa al estallido de la guerra de Independencia. Sus efectos económicos y sociales perturbaron a toda la sociedad novohispana y mostraron la gran importancia que la riqueza eclesiástica tenía para la economía. Para la Iglesia fue una pérdida considerable de rentas que mantenían al clero y a las actividades de las instituciones eclesiásticas, pero sobretodo influiría en la confianza que los particulares tenían en ella para administrar el dinero que durante siglos le habían confiado para cumplir sus últimas voluntades religiosas.

La Ley se derivó por la conjunción de dos factores: por una parte, el agravamiento de las necesidades de la real hacienda por obtener más recursos, originadas en la lucha por el mundo atlántico, y por la otra como resultado de una política real que consideró que era

necesario poner en circulación la riqueza eclesiástica, es decir de un principio emanado de una política liberal e ilustrada.

Los orígenes de la ley se derivan de la política imperial, de la cual hay que partir para entender su contexto y significado. Se aplicó primero en España (1798) y se extendió a Indias y Filipinas en noviembre-diciembre de 1804. Se llamó de Consolidación de vales reales porque por medio de ella el rey pretendía hacerse de recursos monetarios para retirar el papel moneda (vales reales) que la Corona había emitido y lanzado a la circulación. Todo se inició cuando los vasallos tuvieron que aceptar este papel para realizar sus transacciones como si fuera efectivo y dar a la Corona dinero fuerte a cambio. Como la medida era temporal, el erario se comprometió en un corto plazo a retirar los vales que había emitido y devolver el dinero efectivo que había extraído de la circulación. Los vales real reales habían originado una deuda pública que había que liquidar y para ello el rey buscó hacerse de medios económicos para saldar o consolidar esta deuda pública.

Los orígenes y significado de la ley para Nueva España

Hacia el inicio de la segunda mitad del siglo XVIII, España se involucró en la lucha por el control del tráfico comercial atlántico cuyos costos derivaron en un gran déficit del erario español. La creciente necesidad de los recursos financieros fue motivada por una política borbónica que sintió amenazado su imperio desde inicios del siglo XVIII al perder puntos estratégicos a favor de Gran Bretaña (Menorca y Gilbraltar); esto anunció una disputa por el Atlántico desde inicios de la segunda mitad del siglo XVIII. A partir de los resultados de la Guerra de los Siete Años (1756-1763) el avance inglés parecía inevitable, expresado en la ocupación británica en Honduras y la pérdida de la colonia francesa de Quebec. Por ello, desde el principio de su reinado, Carlos III (1759–1788) se dirigió a enfrentar la expansión ultramarina inglesa. Los posteriores acontecimientos (como la independencia de Estados Unidos) agravarían esta situación, lo que derivó en el enfrentamiento directo en 1799.

Para hacer frente al déficit financiero, en 1780 el rey hizo la primera emisión de vales reales lanzándola a la circulación a cambio de efectivo. Cuando posteriormente la situación económica del erario público requirió de más recursos por alternativas guerras contra Inglaterra (1796-1802 y 1804-1808) y Francia (1793-1795), el rey siguió emitiendo vales y pronto su circulación fue un gran problema para la Corona pues tenía ahora que retirarlos de la circulación y para ello necesitaba moneda fuerte.

Para allegarse de fondos para retirar los vales, la Corona consideró dentro de sus facultades gravar los recursos económicos del clero. Dentro de estas medidas se decretaron: imponer el 15% como impuesto sobre las propiedades y beneficios que adquiriesen las instituciones eclesiásticas desde 1796 y destinar la captación de los ingresos de beneficios eclesiásticos vacantes a la Consolidación. Sin embargo todos los arbitrios resultaron insuficientes, lo que llevó a establecer instancias recaudatorias que tuvieran a cargo esta función. El sistema de recaudación para retirar los vales se inició en 1792, continuó con la creación del Fondo de Amortización (1794), con la Real Caja de Amortización (1798) y la erección de la real Caja de Consolidación (1800), una instancia especializada en administrar los recursos para retirar los vales.

En 1798 la insuficiencia de estas medidas llevó a la Corona a considerar la posibilidad de la venta de los bienes del clero para hacerse de metálico a cambio de reconocer su valor a un interés fijo. Principalmente después de 1794 hubo una clara posición a favor de una reforma agraria que desvinculara la tierra de lazos de cualquier tipo (principalmente de mayorazgos y clericales). En especial se criticó que las rentas de obras piadosas a cargo del clero provenían de las tierras de las capellanías y obras pías que estaban abandonadas y sin cultivar. La posición liberal que creía que era perjudicial para el crecimiento económico que la Iglesia tuviera "bienes de manos muertas" o no productivos había ganado terreno. Con la ley se buscaba que la Iglesia vendiera esas tierras a particulares (por lo que fue considerada como una primera desamortización) y el dinero fuera dado al fondo de Consolidación de vales, beneficiando desde su perspectiva al rey y a la sociedad. Una diferencia esencial es que mientras en la península

los bienes que afectaba esta ley estaban compuestos por propiedades, en Nueva España en su gran mayoría se trataba de capitales impuestos a rédito que estaban reconocidos en forma de hipoteca. La ley obligaba a que las obras pías y otros establecimientos públicos con fines similares, eclesiásticos o no, ingresaran sus valores a las arcas reales para los fines señalados.

A pesar de que se ha analizado esta ley como una medida contra la riqueza eclesiástica, en sus orígenes y justificación no fue dirigida a la Iglesia como tal, sino que se refería simplemente a los establecimientos públicos dedicados a la beneficencia. Dentro de este ámbito por lo que respecta a la Iglesia, esta ley no afectaba los fondos con que se habían dotado sus instituciones y que eran indispensables para su manutención. Sí lo hacía en cambio, a la riqueza que en gran parte financiaba sus actividades (obras pías) y sostenía al clero (capellanías). A pesar de que la gran mayoría de las propiedades y fondos afectados pertenecían a la Iglesia, el rey no hizo alusión a sus derechos de patronato, ni siquiera para el caso de Indias donde tenía mayor prerrogativa. Estableció una relación directa con la sociedad sin la mediación que implicaba dirigirse a la Iglesia como una corporación. El decreto se justificó por la preeminencia real para procurar el bienestar público y alegaba la indisputable autoridad soberana para dirigir las instituciones de beneficencia. Inclusive se refería directamente a las fundaciones afectadas de manera específica (hospitales, hospicios, expósitos, etc.) o con la denominación genérica de "obras pías". En la exposición de la ley el rey evitaba o creía innecesario mencionar las funciones corporativas mediante las cuales la Iglesia se hacía cargo de la caridad como protección y bienestar social. Simplemente ubicaba los bienes de las instituciones eclesiásticas dentro de la categoría de "establecimientos públicos" y "obras pías", como es resaltado en la extensión de la ley de Consolidación a Indias en 1804. En ella se planteaba que para su cumplimiento se establecerían Juntas Superiores en los cuatro virreinatos (México, Lima, Santa Fe y Buenos Aires) y en las capitanías generales. Dentro de sus jurisdicciones se establecían Juntas Subalternas en las cuales recaía la función esencial de recabar información y realizar los cobros que implicaba la ley. Llama la atención que estas juntas se mandaron erigir

en las capitales de cada obispado porque se consideraba esencial la asistencia que los prelados podían proporcionar para exigir su cobro. A los fondos tomados de esta manera, la Corona se comprometió a pagar el interés corriente de 5% anual. Finalmente la ley se suspendió el 26 de enero de 1809 y en abril del mismo año se difundió la noticia en Nueva España. Los capitales prestados jamás fueron devueltos y la Corona pagó irregularmente sus réditos, suspendiéndolos a partir de 1812.

Aplicación y consecuencias de la ley de Consolidación

La ejecución de la ley ocasionó un gran revuelo en Nueva España principalmente porque los capitales que reclamaba la Corona no los tenía la Iglesia en su poder sino que estaban reconocidos en propiedades de particulares, sobre todo en hipotecas de muchas propiedades agrarias. Así que de acuerdo a la Consolidación los deudores de estos capitales eclesiásticos tendrían que devolver ese dinero de inmediato pero ya no a la Iglesia sino a las arcas reales. Por consiguiente la primera inconformidad provino de hacendados, élites representadas por ayuntamientos, comerciantes, todos los deudores de la Iglesia que les era imposible reunir tal cantidad de dinero para liquidar sus adeudos. Cuando se trató de hacer ver a los funcionarios reales mediante *Representaciones* que lo que pretendían era no solo imposible sino desastroso para la economía, salió a relucir la gran importancia de los capitales eclesiásticos. Destaca que la cantidad de valores que resultaría afectada era sumamente considerable, calculada por un muy confiable conocedor, el obispo de Valladolid Manuel Abad y Queipo, en 47 millones de pesos, compuestos por 44.5 millones de pesos en capitales y el resto en propiedades, distribuido en los obispados del virreinato. No todos estos capitales se encontraban repartidos por igual en todo el virreinato y la gran mayoría se encontraban reconocidos en haciendas, ranchos y casas del arzobispado de México y los obispados de Puebla y Michoacán. El de Guadalajara parece les siguió en importancia de inversiones, y mucho menor presencia tuvo el crédito eclesiástico en Oaxaca, Chiapas y Yucatán.

La ley de Consolidación sustrajo recursos administrados por instituciones eclesiásticas, como catedrales, parroquias, conventos, hospitales y colegios. También afectó a fundaciones piadosas cuyo cobro de rentas estaba a cargo de un capellán sin mediación de institución eclesiástica alguna. Igualmente extrajo capitales y bienes de corporaciones que tenían fines piadosos y asistencia comunitaria, pero no eran consideradas instituciones eclesiásticas, como el caso de cofradías o de los pueblos de indios, de los que se tomó también dinero de sus cajas de comunidad para este préstamo forzoso. Aunque fueron algunos bienes de origen no eclesiástico, decididamente casi la totalidad de lo recaudado provino de las instituciones clericales y de sus fundaciones piadosas (obras pías, capellanías, misas y aniversarios). Estas fundaciones sostenían muchas de las celebraciones religiosas en catedrales, conventos, parroquias y demás.

Las capellanías, dedicadas principalmente a la formación y sostenimiento del clero, fueron las más afectadas. Se ha calculado que alrededor de 1,510 capellanías de misas (por valor de 2.7 millones de pesos) ingresaron a Consolidación y en corto término percibieron irregularmente los pagos prometidos por la Corona para posteriormente perder este ingreso definitivamente después de 1812. El valor de las capellanías afectadas provenía principalmente del arzobispado de México, seguidas de las de Puebla y Valladolid.

Entre las instituciones afectadas estuvieron los conventos, en especial los de mujeres de la ciudad de México, y entre los que se extrajo mayor riqueza figuran los de Santa Clara y la Encarnación. Los conventos de Puebla fueron los que aportaron en segundo término; en tanto que los de Valladolid fueron de los que proporcionalmente se extrajeron menos. Aunque la Consolidación tomó en total 1.9 millones de pesos de los conventos de hombres y de mujeres, prácticamente no afectó los bienes inmuebles de estas instituciones, que eran la base de su economía en la mayoría de ellos.

Los capitales y propiedades que sostenían estas fundaciones perpetuas fueron de los más afectados. Estos se basaban en el cobro de una renta fija para sostenimiento de festividades religiosas y del clero; la garantía de su pago recaía generalmente en hipotecas sobre

un bien raíz y una parte de esa riqueza circulaba permanentemente cuando la Iglesia daba préstamos en efectivo.

De acuerdo a la ley, si los deudores de capitales eclesiásticos no podían reintegrar el dinero de inmediato, su propiedad tendría que salir a remate para que el mejor postor se comprometiera a hacerlo o sea quien fuere que se quedara con la finca debía comprometerse a redimir la deuda mediante acuerdos llamados *composiciones*. Como habían señalado los afectados en las *Representaciones* contra la aplicación de la ley simple y sencillamente no había tal cantidad de dinero en Nueva España para efectuar esa operación, ni aún vendiéndose las propiedades de deudores a 2/3 de su valor como pretendía la ley. Solo una proporción menor de los bienes que no podían liquidar su deuda se llevaron a un remate exitoso.

Entre 1805 y 1809 que se aplicó la ley se recolectaron poco más de 10.2 millones de pesos que salieron para España. Como era de esperarse la gran mayoría se debió a capitales redimidos y pocas ventas. Los grandes deudores entraron finalmente en composiciones que les permitieron pagar muy poco de su deuda y prácticamente evadir la ley. Aunque la ley tuvo una efectividad que se podría calcular alrededor del 30% significó una descapitalización, una escasez de circulante aguda y una crisis financiera para Nueva España.

La ley de Consolidación afectó profundamente las funciones económicas y sociales de la Iglesia en Nueva España. Las instituciones eclesiásticas prácticamente dejaron de prestar dinero en efectivo durante los años de la ejecución de la ley y a partir de entonces el crédito eclesiástico sufrió declive definitivo, dejando de ser un prestamista socialmente importante en las décadas siguientes. Por otra parte la ley prácticamente no afectó a la propiedad inmueble eclesiástica y por lo tanto tampoco a las instituciones clericales que basaban su economía en ella, como los conventos de mujeres. Muy pocas propiedades de la Iglesia pasaron a manos de particulares por esta ley, solo en algunos lugares muy localizados, como la ciudad de Veracruz, las ventas de bienes del clero tuvieron cierta importancia. A finales de la era colonial, a diversas instituciones eclesiásticas pertenecían aún muchas propiedades urbanas en las principales ciudades, como el caso de México y Puebla, donde la mitad de las casas era de la Igle-

sia. Aunque la ley no afectó la mayor parte de la riqueza eclesiástica sí modificó las conductas de los seglares hacia las rentas del clero. Pocos en adelante quisieron establecer nuevas fundaciones piadosas e incrementarlas, sea para fundar capellanías que sostuvieran al clero, para sostener misas eternas o para financiar perpetuamente obras pías. Sabían que la Corona en cualquier momento podía hacerse de ellas para sufragar sus gastos y con ello verían truncadas sus últimas voluntades. También afectó el cómo percibieron los particulares sus deudas con los capitales eclesiásticos. Los limitados resultados para obligarlos a redimir las deudas a favor de la Iglesia les mostraron cómo podían evadir el pago de sus hipotecas y los intereses que generaban sin sufrir graves consecuencias ni perder sus propiedades. Estas actitudes, aunque tenían ya antecedentes en las últimas décadas del siglo XVIII, se acrecentaron notoriamente después de la aplicación de la Ley de Consolidación, con ello se erosionó una de las bases más importantes de la Iglesia como rentista.

EPÍLOGO

LA IGLESIA EN EL SIGLO XIX

La Iglesia Católica en el México independiente naturalmente reflejó cierta continuidad con la época virreinal, pero al respecto hay que recordar que los efectos jurisdiccionales y económicos del reformismo borbónico ya habían mermado una parte sustancial de su autonomía institucional y sus recursos económicos. Además, la invasión napoleónica de España (1808) y luego la guerra de Independencia de México socavaron por doble vía los recursos eclesiásticos, pues donativos y préstamos siguieron haciéndose a España a la vez que la interrupción de las actividades económicas normales por motivo de la guerra intestina y la movilización de la población contra la insurgencia bajo el mando de los comandantes realistas disminuyó el dinamismo económico y la posibilidad de colectar los diezmos en las áreas más afectadas así como el monto y los rendimientos de los capitales conventuales. Estudios sobre las diócesis de Michoacán y Puebla sugieren que las autoridades eclesiásticas tuvieron que realizar esfuerzos formidables después de la consumación de la Independencia en 1821 para mantener un adecuado cobro diezmal y sostener su presencia en el mundo financiero, manejando caudales grandes, pero reducidos por contraste con periodos anteriores. Al inhabilitarse para mantener su tradicional papel financiero al mismo nivel, se empobrecían simultáneamente los miembros de los cabildos eclesiásticos diocesanos y a los mismos prelados episcopales. No obstante, se reconstruyeron hábilmente nexos con capitalistas lo-

cales que eran indispensables en la colecta y colocación de los fondos eclesiásticos, si bien los cabildos eclesiásticos se redujeron de tamaño y no pudieron restaurar la fuerza que habían logrado conservar hasta la guerra de Independencia.

La debilidad de la jerarquía eclesiástica creció por la decisión del arzobispo de México Pedro José de Fonte de retornar a España en 1822, abandonando su sede episcopal de manera definitiva pero sin renunciar a su alto cargo. Otros prelados desaparecieron: la diócesis de Michoacán careció del suyo desde la salida a España del obispo electo Manuel Abad y Queipo en 1815; Juan Cruz Ruiz de Cabañas de Guadalajara falleció en 1824. Para 1827 solo quedaban tres obispos vivos en la república mexicana, pero mientras el obispo de Yucatán Pedro Agustín Estévez y Ugarte moría el 8 de mayo, el obispo Manuel Isidoro Pérez Suárez de Oaxaca decidió abandonar su sede el 16 de octubre para manifestar su rechazo a la ley de expulsión de españoles de ese año. Para 1829 murió el último obispo que México heredó de su pasado virreinal: Antonio Joaquín Pérez Martínez el 26 de abril.

A lo largo de esta obra se ha visto la presencia de la Santa Sede en el ámbito del Imperio español. Asimismo, se ha observado el entorno internacional de las naciones que competían con España por el dominio de los mares y el disfrute del comercio mundial. En el siglo XIX, máxime con la Independencia de México consumada en 1821, el país se vería confrontado por una insólita situación: entraba en crisis el cimiento jurídico de la tradicional mancuerna entre el trono y el altar, porque la Santa Sede no estaba dispuesta a reconocer el ejercicio del patronato en el nuevo monarca mexicano; ni siquiera el alto clero del país concedía que el patronato fuera asumido como derecho propio de la corona de Agustín de Iturbide. España se oponía a cualquier acuerdo entre la Santa Sede y el México independiente dando lugar a que ni España ni la Santa Sede reconocieran diplomáticamente a la nueva nación sino hasta 1836-1837. Las cosas se complicarían en los años veinte y treinta. Tras el corto reinado de Iturbide, el régimen político transitó rápidamente hacia la instauración de una república federal, causando adicionales problemas para el ejercicio del patronato por el ejecutivo mexicano: pues el sistema

electoral republicano implicaba un cambio frecuente en el mando y el federalismo creaba el espectro de que múltiples ejecutivos estatales reclamaran el derecho patronal como gobernadores. La Santa Sede temía comprensiblemente la inestabilidad del régimen republicano y la polifonía de voces de ejecutivos estatales en el federalismo. Internacionalmente Roma dependía económica y diplomáticamente de España y Austria, dos monarquías que con Francia formaban la espina dorsal de la llamada Santa Alianza, orientada a revertir los movimientos revolucionarios que habían trastornado la legitimidad gubernamental del mundo atlántico. Las decisiones de la Santa Sede demostraron cautela y pragmatismo, de modo que en 1831 el papa Gregorio XVI nombró seis obispos para México a propuesta del gobierno mexicano, pero sin reconocer diplomáticamente aún a México como país independiente. El contexto era particularmente relevante, pues ya desde 1829 había muerto el último obispo del país, quedando la Iglesia mexicana acéfala en su máximo nivel. El nombramiento papal de nuevos obispos mexicanos, todos nacidos en el país, fue una gran victoria para el restablecimiento de una relación cordial entre una Iglesia más nacional en un México republicano.

El México independiente se permitía presumir que un día concordaría el patronato con la Santa Sede, y claramente había restablecido paulatinamente nexos informales con Roma, pero la firma de un concordato no estuvo al alcance de ningún gobernante, ni siquiera después del reconocimiento diplomático a mediados de los años treinta y –tras décadas de perseguir celosamente tal fin– con las Leyes de Reforma entre 1859 y 1861 el liberalismo republicano abandonó esta pretensión. Entre 1864 y 1867 la monarquía de Maximiliano de Habsburgo resucitó ese anhelo, solo para verlo frustrado nuevamente. El México independiente nunca conoció el ejercicio del patronato en pleno derecho, bajo concordato firmado con la Santa Sede, que había sido un distintivo de la vida del país durante todo el régimen virreinal.

No obstante la carencia de un aparato jurídico que erigiera un formal acuerdo entre Roma y México, y que precisara diplomáticamente todos sus procedimientos e implicaciones, el México independiente prolongó hasta la época de la Reforma muchos usos y

costumbres del patronato que habían regido durante la época virreinal. La vistosa mancuerna pública entre los gobernantes civiles y el clero se mantuvo habitualmente a todos los niveles, vinculándose comúnmente los símbolos nacionales y religiosos, creando discursos patrióticos y sermones con alusiones y metáforas compartidas, distribuyendo las actividades de las fiestas cívicas de manera que hubiera una conveniente coparticipación de clérigos y funcionarios civiles en el templo y en la plaza cívica, respetando las esferas de autoridad propia según el sitio de que se trataba. Durante décadas todos los gobiernos del México independiente se otorgaron el derecho de vigilar las acciones del clero, comunicarse directamente con los obispos en materia de disciplina eclesiástica, así como exigir la aplicación por las autoridades eclesiásticas de censuras a sacerdotes juzgados como políticamente subversivos, o bien recomendar fuertemente promociones y colocaciones para clérigos escogidos por sus virtudes cívicas.

Desde mediados de los años veinte, los gobiernos estatales pusieron en práctica la llamada exclusiva para alejar –o excluir– de los cargos eclesiásticos a clérigos juzgados políticamente sospechosos o desleales. Como se evidenció en el rechazo a una breve papal de finales de 1824 que parecía negar la soberanía mexicana y la Independencia nacional, el México independiente se otorgó el derecho patronal del exequátur, es decir, la autoridad para conceder o negar el pase a los comunicados pontificios –incluidos breves y bulas– de la Santa Sede a su grey mexicana, tomando como criterio básico su conveniencia para la nación independiente a juicio del gobierno. Al insistir en el derecho de esta nación, representada por sus gobiernos, a postular candidatos para obispo a la Santa Sede, los gobiernos nacionales pusieron en juego un complejo proceso iniciado en los cabildos eclesiásticos de los obispados, mediante el cual los cabildos proponían candidatos a las gubernaturas de los estados dentro de una misma diócesis –por ejemplo Guanajuato, San Luis Potosí y Michoacán dentro de la diócesis michoacana–, los gobernadores tuvieron derecho a excluir los candidatos juzgados poco idóneos –derecho que no siempre ejercieron o a veces juzgaron innecesario–, y el presidente de la república escogía de los candidatos aprobados el que consideraba ideal para el cargo, mismo que

proponía a la Santa Sede para su nombramiento. El primer éxito que logró México en esta materia fue el nombramiento ya referido de seis obispos en 1831.

El gobierno de la nación independiente no solo tenía pretensiones a una legítima injerencia en el nombramiento de obispos. Como quedó claro en las leyes de 1831-1833, y las disputas consiguientes, en torno al nombramiento/promoción de canónigos y asignación de curas en propiedad a las parroquias del país, el gobierno nacional pudo considerarse con derecho a agilizar o cancelar promociones en los cabildos eclesiásticos, y –como parte de su papel de protector de la Iglesia– velar porque las parroquias fueran provistas de curas en propiedad, para que los interinatos no socavaran la estabilidad y buena atención a las necesidades espirituales de la población. Los ayuntamientos constitucionales del país se asumían asimismo habitualmente como portavoces y promotores de todo tipo de gestión religiosa a nivel de los feligreses parroquiales, y en los pleitos entre curas y su grey tanto las autoridades eclesiásticas como las civiles –prefectos y subprefectos, pero también gobernadores y legislaturas– trataban cuestiones religiosas o cívico-religiosas con los ayuntamientos. Se ha reportado que a veces los ayuntamientos podrían actuar no solo como portavoces de intereses religiosos sino como reformadores en el orden práctico. En estados como San Luis Potosí los cabildos se vieron a menudo sin recursos suficientes para sus nuevas tareas gubernativas, y procedieron en consecuencia a apropiarse de fondos de cofradías que no fueran formalmente reconocidas por las autoridades eclesiásticas. Las legislaturas estatales procederían de una manera similar, protegiendo a la Iglesia institucional y simultáneamente procediendo a afectar sus bienes o incluirla en el régimen impositivo local.

Por otra parte, queda claro por lo planteado en esta obra que las relaciones entre los funcionarios civiles de la monarquía y los prelados eclesiásticos, o incluso entre sectores del clero, jamás habían carecido de recurrente rispidez. Tanto antes como después de la independencia, la concordancia de opiniones en cuanto al papel imprescindible de la religión en la política, en la sociedad, y en el esplendor litúrgico dentro y fuera de los templos, no eliminaron dis-

putas en materia de la estructura eclesiástica que debía regir, el peso y significado preciso de las directrices conciliares, los alcances del pago de diezmos, el uso de éstos y cuestiones similares. En la época posterior a la Independencia se profundizó la discusión de la naturaleza y conveniencia del patronato, hubo asimismo debate sobre el significado de los concilios históricos de la Iglesia universal, diferendos en cuanto a la conveniencia de convocar un concilio o sínodo nacional, no menos que posturas a favor y en contra del fuero eclesiástico. Estas últimas hacían eco de las reformas borbónicas, que privilegiaban la justicia civil, así como de las medidas contrainsurgentes que privaban de inmunidad a los clérigos subversivos.

En el segundo lustro de la década de 1820 diversos estados de la república comenzaron a argumentar su derecho a organizar el cobro y determinar el uso de los diezmos. Establecieron modalidades nuevas de cobro, tales como las juntas de diezmos bajo control estatal, y se procedió a reglamentar su uso en la promoción escolar, el desarrollo económico e incluso la gestión crediticia. Los gobiernos estatales también se apropiaron de los recursos asignados a las canonjías que quedaron vacantes, apelando a sus derechos patronales dentro del federalismo de la joven república católica.

Pese a tales cambios, en un serio embate al régimen financiero de las catedrales del país, en 1833 fue suprimida la coacción civil en materia de diezmos si bien se venía presentando un descenso notable en su monto por diversos motivos como la guerra de Independencia, el empobrecimiento del campo, el cambio de valores entre la población que los pagaba o el rechazo a las nuevas determinaciones en materia de su cobro e inversión. Es de particular interés anotar que algunas autoridades eclesiásticas entendieron que la suspensión de la coacción gubernamental en el cobro de diezmos efectivamente devolvía el cobro y uso de diezmos a los prelados diocesanos. El obispo Cayetano de Portugal de Michoacán aprovechó la nueva situación para redistribuir por sí solo los ingresos diezmales entre el clero diocesano -beneficiando a los curas, por ejemplo, y favoreciendo una estructura clerical no tan centrada en los cabildos eclesiásticos. Una década después, el arzobispo de México Lázaro de la Garza y Ballesteros actuaría en un sentido similar.

El control por el clero de la prensa y la circulación de ideas, fuera por medio de la Inquisición o licencias para imprimir, había sido eliminado por el régimen gaditano, y la Constitución de Apatzingán también truncó la institucionalidad de la censura al asignarla únicamente a los obispos. Aunque resucitado en 1815 bajo el renovado absolutismo de Fernando VII, en 1820 fue suprimida nuevamente y en adelante la Inquisición, las censuras y la excomunión eran criticadas como medios indebidos en el ejercicio del magisterio de los prelados. José Joaquín Fernández de Lizardi logró en 1823, mediante el uso de la prensa y su recurso al congreso nacional, revertir la excomunión en su contra por acusación de haber justificado la masonería. En Jalisco en 1826 el escritor que se autodenominaba "El Polar" logró soslayar la censura aplicada por las autoridades diocesanas, simplemente no presentándose ante la junta eclesiástica respectiva. Portavoces clericales comenzaron a lamentar la profusión de publicaciones que invadían asimismo esferas de discusión antes reservadas al clero. So pretexto de que no se discutían asuntos dogmáticos, sino de prácticas ordinarias –o disciplina– en la cotidianidad de la fe, los publicistas discutían múltiples cuestiones que involucraban la autoridad eclesiástica, la religiosidad popular, la educación religiosa, el abuso del poder por personeros del clero, y otros muchos asuntos relacionados. Cuando en 1857 los obispos negaron el derecho de los ciudadanos para jurar la Constitución de ese año, fue denunciado tal procedimiento por los liberales como la profanación de la autoridad eclesiástica en aras de una indebida injerencia en cosas políticas. En este contexto, es obligado destacar que entre 1821 y 1857 se dieron intensos debates en los congresos, la folletería y la prensa periódica sobre muchas cuestiones que conllevaban implicaciones tanto religiosas como eclesiásticas, situación que prorrogaba y profundizaba en el México independiente –republicano y federal según la Constitución de 1824– las consecuencias de la libertad de expresión y reunión que adelantaron mucho por las nuevas constituciones de la década previa (Cádiz en 1812; Apatzingán en 1814) y los hechos socioculturales y políticos de los tormentosos años de conflicto de 1808 a 1820.

La Independencia de México se asoció con un nuevo sentido de valor para muchos individuos del común de la población y miem-

bros de pueblos campesinos. El cruento periodo de guerra civil que durante una década antecedió la consumación de la Independencia bajo Iturbide, en 1821, rompió muchos vínculos y politizó irremediablemente el nexo entre curas y sus feligresías. Era frecuente el amedrentamiento de curas y vicarios por las fuerzas políticas en pugna durante este periodo. No faltó incluso el asesinato, o la ejecución de párrocos mediante procesos apenas legales. A partir de los años veinte, con la creciente polarización de la población entre grupos políticos opuestos –liderados especialmente desde 1826 por logias masónicas antagónicas– se prestó fuerza a la virulencia social y una mayor movilización política. En este contexto, los curas a menudo reportaron sucesos en sus parroquias que calificaban de insolencia y falta de respeto hacia sus personas por parte de sus feligreses. Detectaban burlas, quizá incluso cuando no las hubo, una resistencia a pagarles sus emolumentos, y una falta de consideración hacia las labores que implicaba llevar los sacramentos y prestar servicios religiosos a poblaciones muchas veces esparcidas a través de territorios extensos. Había nuevas exigencias ahora de un cobro igual para todos los ciudadanos/feligreses, lo cual rompía con importantes costumbres y antecedentes heredados de la época virreinal. No era siempre claro determinar quiénes podían exentarse de pagar sus servicios religiosos por motivo de pobreza, y algunos indígenas deseaban seguir pagando las mismas cuotas más reducidas que les correspondían cuando aún imperaba la sociedad de castas, eliminada con la Independencia al declararse la formal igualdad de todos los ciudadanos ante la ley.

Es claro que algunos párrocos percibieron un descenso en su estatus después de la Independencia, y una imposibilidad de conducir armoniosamente a feligresías divididas y con recuerdos a menudo confrontados en materia de la guerra de Independencia. Un número importante de curas habían tomado parte en dicha guerra a favor de una causa u otra, o habían asumido una conducta que dejó molesta a una parte de la población. En la posguerra, tales cuestiones se mezclaban con la conducción parroquial, frecuentemente haciendo la tarea más difícil y politizándola. Simultáneamente, se presentaban importantes disputas sobre el pago por los servicios religiosos de los párrocos. En el México independiente estaba sin resolverse

aún un problema fundamental de la tardía época colonial: no se había transitado en muchos pueblos al pago individual de servicios religiosos. En vez del pago de los servicios por los aranceles establecidos, era frecuente cubrir los servicios por convenios acordados entre las autoridades locales y los curas. Sin embargo, las feligresías a menudo incumplían los convenios y los curas veían aumentarse peligrosamente las deudas a su favor, mismas que quizá nunca quedarían saldadas. Asimismo, cuando eran pagados servicios religiosos individualmente, a veces las personas querían regatear el precio, pagando una misa de difunto con alguna pompa al precio de una misa ordinaria, o alegando pobreza sin respetar la opinión del cura para verificarla. Se dieron numerosos casos de pueblos que privatizaron recursos que antiguamente servían para pagar los servicios religiosos pero a menudo sin resolver el futuro de estos –incluidos gastos como los tradicionales emolumentos del cura para realizar tales actividades. Algunos párrocos recurrían a los medios habituales del pasado para remediar esta situación en lo más urgente, realizando negocios propios o ayudando a sus parientes a hacerlos en los confines de su parroquia. Ni siquiera las autoridades eclesiásticas se atrevían por lo regular a poner en vigor las prohibiciones de tales prácticas, porque la inseguridad económica que vivían los párrocos amenazaba poner en jaque el principio básico de que "quien sirve al altar, tiene derecho a vivir del altar".

Los piques en materia de cobros por servicios religiosos, así como la creciente evidencia de menos reverencia hacia los sacerdotes, iban acompañados por una intensa participación política de clérigos seculares, y algunos frailes, en materia política dentro de la nueva vida pública de representación política/soberanía popular. Incluso los que expresaban preocupación con la nueva dinámica nacional y sus implicaciones religiosas se ocupaban a veces de noveles actividades públicas, sobre todo en cuestión de participación en congresos –o en la prensa que defendía posturas de pretendida ortodoxia a través de la folletería o el periodismo. Dentro del clero había signos evidentes de importantes divisiones en cuanto a afiliaciones políticas, percepciones respecto a reformas eclesiásticas en materia de diezmos, fueros, la legitimidad de la rebelión contra los gobiernos electos, así como el

ejercicio del derecho de disputar decisiones de las autoridades eclesiásticas mediante contestaciones como el "recurso de fuerza". Había clérigos de distintos pareceres para defender todos los planteamientos políticos, o político-eclesiásticos, en debate, haciendo consecuentemente alianzas con los políticos seculares de miras afines.

El recurso de fuerza, mecanismo jurídico heredado del derecho indiano, era visto por algunos clérigos como sancionado por las nuevas leyes constitucionales y las garantías que ofrecían al ciudadano, ya que permitía que cualquier clérigo o fiel disputara una decisión de la autoridad religiosa alegando que ejercía una "fuerza" que violaba sus derechos. Así se establecía una interesante vinculación entre los derechos y usos virreinales y los ciudadanos de la república. Por contraste, en la relativamente fluida situación política de la república, algunos clérigos como José María Alpuche –cura de Cunduacán, habitual representante en los congresos nacionales, así como implicado a menudo en las conspiraciones antigubernamentales– simplemente recurrían al denuesto de las autoridades eclesiásticas por su supuesta ignorancia de las actualidades políticas y necesidades espirituales del país.

La república afrontaría otras cuestiones heredadas de la época virreinal y que habían quedado sin resolver de una manera definitiva. ¿Cuál papel debían jugar los regulares en la república? Ya se ha visto en esta obra que la tendencia a lo largo de tres siglos fue secularizar las doctrinas/parroquias y hacer prevalecer al clero secular en la atención de las necesidades espirituales de la población. Tras la Independencia hubo una baja en la ordenación de nuevos sacerdotes regulares y cuando comenzaron las expulsiones de españoles, a partir de 1827, centenares de frailes peninsulares fueron obligados a salir del país. Había signos de desgobierno en algunos conventos y no faltó el caso de que interviniera la autoridad episcopal en el escrutinio de sus finanzas; asimismo, era común la revisión episcopal del comportamiento de frailes en la esfera pública –fuera en la colecta de limosnas o en actividades políticas.

Las parroquias siguieron en mano de clérigos seculares, pero no hubo un número de curatos suficiente para todo el clero diocesano y –peor aún– los obispos nombraban curas interinos ya que aún no se precisaba cuál sería la nueva modalidad para nombrar curas propios

en el México independiente. Sin embargo, no todo México había experimentado las transformaciones del centro del país en cuanto a la secularización de parroquias, pues en las lejanas tierras del norte aún había quienes reclamaban la atención de frailes y misiones para "civilizar" a la población nativa, atrayéndola a vivir en pueblos, dejando el apartamiento y el (semi)nomadismo, incluso actividades bélicas contra los poblados mexicanos sedentarios, para interactuar con estas poblaciones criollo-mestizas venidas de más al sur del país. El mantenimiento del estatus eclesiástico del clero regular del norte, incluso su uso en otras áreas de escasa población sedentaria, era motivo de debate. Todavía hubo quien abogara, en 1837, a favor de que los frailes expulsados de España por las reformas liberales allí fuesen admitidos en México con la expresa demanda de que fueran enviados a sitios misioneros para continuar la labor de incorporación de grupos indígenas que vivían fuera, o apenas dentro, del marco social y gubernamental del país. De manera similar, hubo un largo debate sobre la readmisión de los jesuitas en el México independiente. Mientras unos abogaban por el empleo de esta orden para fomentar la educación nacional, ya que tenían logros al respecto incluso en el vecino país -mayoritariamente protestante- de Estados Unidos, otros planteaban denuncias de la orden que recuerdan claramente los motivos que sustentaron su expulsión del Imperio español en 1767 y su posterior supresión en 1773. Si el gobierno de Antonio López de Santa Anna los readmitió al país en su última dictadura de 1853 a 1855, el nuevo presidente Juan Álvarez los expulsó nuevamente de México a finales de este último año.

De manera similar, en el México independiente fue cuestionada la naturaleza de la educación de los futuros ciudadanos católicos dentro de un régimen caracterizado por la intolerancia religiosa hacia cultos no católicos, pero preocupado asimismo por una formación educativa actualizada de la niñez y la juventud. En la enseñanza primaria, se implementaron cambios que privilegiaron mayor control por las autoridades civiles, en consonancia con medidas similares de 1786 y 1816, si bien el catolicismo seguía rigiendo la presencia de un fuerte componente religioso para la formación del futuro ciudadano. En la educación superior, desde finales de los años veinte

empezaron a formarse en los estados (por ejemplo, en Guadalajara/Jalisco, Oaxaca/Oaxaca y Toluca/México) Institutos de ciencias y artes que pretendieron una educación más moderna, menos escolástica, con la inclusión de lenguas extranjeras importantes como el inglés y el francés, si bien en estos institutos el número de maestros que eran clérigos solía ser muy alto. Este espíritu de actualización de la educación incluso pudo sentirse en instituciones eclesiásticas como el Seminario de Morelia, algunos de cuyos cambios fueron bastante similares a los realizados en los Institutos. Desde comienzos de los años treinta pensadores de signo bastante contrario a nivel ideológico, como Lucas Alamán o José María Luis Mora, plantearon la necesidad de una reforma educativa amplia y profunda. Durante el gobierno reformista del vice-presidente Valentín Gómez Farías en 1833-1834, la universidad nacional fue suprimida bajo la consideración de su carácter anquilosado, predominio clerical y tendencias conservadoras. La universidad de Guadalajara había sufrido la misma suerte en 1826 al crearse allí el Instituto de Ciencias. Las siguientes décadas mostrarían un vaivén político-religioso en que una victoria política conservadora prometía la restauración universitaria, y otra liberal una nueva supresión.

Desde el siglo XVIII se había dado un avance importantísimo de un nuevo modo de abordar las cuestiones económicas y socioculturales. La nueva "ciencia" que preconizaba el abordaje crítico y comparativo de las sociedades humanas, para ver qué impedía y qué podía agilizar una mayor eficiencia, productividad, competencia internacional, así como una mayor inclusión y disciplina de los diversos grupos e individuos que constituían la sociedad, se llamaba economía política. Había tenido un desarrollo importante en el sur de Italia, región que resentía su descenso en el concierto internacional, y desde allí migró mediante numerosas traducciones a España y desde luego a México. Servía para plantear los obstáculos económicos, políticos, sociales y culturales que había que superar, comparativamente cotejar la experiencia de diversos países, y plantear soluciones. En sociedades católicas como Italia, España y México, la óptica de la economía política fomentó una dura crítica hacia valores ultramundanos, el desapego frente a la producción y la mejoría social,

así como el desdén de la riqueza. Asimismo promovía en sentido inverso un cuestionamiento severo de lo que a menudo era planteado como el excesivo poder, apego material a su notable riqueza y poca aportación educativa y evangélica del clero.

En el México independiente estos temas estuvieron presentes desde la década de la guerra de Independencia, cuando menos parcialmente en diversas publicaciones, pero su tratamiento fue muy limitado. En los años veinte su presencia aumentó, pero todavía con cierta tendencia a subrayar la enorme importancia que había jugado el clero y el catolicismo en la formación nacional. Era habitual señalar que el rompimiento con España se había dado no solo en busca de la soberanía nacional sino asimismo por motivo de las reformas anti-eclesiásticas en las cortes de 1820 a 1823. No obstante, el rechazo a la bula papal de León XII relativa a la lealtad debida a Fernando VII en América ocasionó una plétora de publicaciones por eclesiásticos y laicos que cuestionaban los derechos del papa a intervenir en cuestiones temporales. Un escrito particularmente elocuente en materia del claro deslinde entre las esferas civil y religiosa de la vida en sociedad fue el pequeño tratado publicado en 1825 y cuyo autor probablemente fue el veracruzano Bernardo Couto (Norberto Pérez Cuyado –aparente alias del veracruzano Bernardo Couto–, *Disertación sobre la naturaleza y límites de la autoridad eclesiástica: que llevó el premio ofrecido por el Congreso Constituyente del Estado de Méjico en decreto de 27 de julio del presente año. Escrita por...*, impreso en México y reimpreso en Guadalajara, Oficina del C. Urbano Sanromán, 1825).

A partir de 1826, los problemas de la deuda pública mexicana eran cada vez más graves, y también comenzaron las voces que señalaban problemas para el crecimiento adecuado y más acelerado de la economía. En 1831 José María Luis Mora ganaría el premio otorgado por el estado de Zacatecas por su ensayo titulado "Discurso sobre la naturaleza y aplicación de las rentas y bienes eclesiásticos" (México, 1833) que cuestionaba seriamente el derecho de propiedad del clero sobre los bienes eclesiásticos, y sugería que el gobierno civil gozaba plena autoridad para afectarlos en pos del bien de la nación toda. Resurgía una vieja incógnita: ¿estaba el clero dentro del Estado,

y por ende sujeto a las determinaciones de éste como representante y protector de la sociedad, o poseía un estatuto distinto por motivo de su trascendente misión religiosa así como leyes humanas y divinas?

El desenlace de esta temática dependía de la política, y ésta estaba estrechamente ligada a la suerte de la nación. Esta última resultó desafortunada en las guerras civiles cada vez más notables a partir de 1828, la separación de Texas en 1836, los subsecuentes problemas del separatismo estatal particularmente en Yucatán, la confrontación con Francia en 1838 y la desastrosa guerra con Estados Unidos que consumaba la pérdida de Texas y le añadía gran parte del septentrión. La política, azotada por guerras civiles –y animada alternativamente por deseos de estabilidad y anhelos de renacimiento de la nación bajo un régimen más liberal–, dio repetidos bandazos. El *Diario* de Carlos María de Bustamante es un registro interesante y a la vez crítico de como desde los años treinta el reformismo religioso se asoció cada vez más con los que anhelaban una profundización de las reformas liberales. Sin embargo, incluso los gobiernos del "liberalismo centralista" de 1836 a 1846 recurrieron pragmáticamente una y otra vez a la riqueza de la Iglesia mediante préstamos y donativos que consideraron su derecho, pues imperaba la convicción de que el gobierno no solo ejercía la soberanía temporal del país sino que sería eventualmente el patrono formal de la Iglesia.

Para 1841, el jalisciense Sabás Sánchez Hidalgo proponía sin éxito la desamortización de los bienes eclesiásticos dentro de sus planteamientos para fomentar el progreso de la nación. No faltaron talentosos pensadores para refutar su conveniencia. Los años cuarenta mostraron la presencia de un clero capaz de apelar a la economía política para demostrar, según su perspectiva, que la desamortización no beneficiaría al país ni fomentaría el crecimiento. Aparte de los escritos eclesiásticos que señalaron las leyes humanas y divinas que amparaban los bienes del clero, hubo ahora otros que insistieron en que el eventual remate de bienes eclesiásticos en un mercado carente de liquidez suficiente, implicaría malbaratarlos, todo con el sacrificio de las funciones crediticias, caritativas, hospitalarias y educativas que esa riqueza sustentaba en su modalidad existente. Según esta perspectiva, sería un desastre para la nación a la vez que privaría

a México de su característica religiosidad social que fomentaba la convivencia mediante grandes ceremonias colectivas, música solemne, procesiones, ferias y numerosos días festivos, pues era igualmente sustentada por tal riqueza, que era un elemento primordial de la unidad nacional y que distinguía al país notablemente de su vecino del norte a la vez que lo fortalecía frente a retos externos.

Mientras tales temas eran discutidos en los congresos y en la prensa, la opinión política se dividía. Cuando el 11 de enero de 1847, de cara a la invasión norteamericana, el vice-presidente Valentín Gómez Farías decretó una desamortización por valor de $15,000,000 de pesos, sus adeptos vieron la medida como la única capaz de posibilitar una adecuada defensa del país, así como la culminación de reformas eclesiásticas largamente debatidas. Los contrarios no fueron todos de una misma opinión. Si unas voces reflejaron ecos ultramundanos que recordaban que nadie –ni siquiera el gobierno– tenía derecho de meterse a disponer de los bienes al servicio de Dios y su religión, otras empleaban los argumentos de economía política que ya se venían externando desde hacía algún tiempo para mostrar que tal desamortización no cumpliría con los propósitos expresados por sus autores. Los bienes eclesiásticos se perderían sin reunir los fondos necesarios, para mal tanto de la causa bélica como el bienestar económico y social del país, dejando tristemente a un país más pobre y desafortunado aún. Los sermones predicados por el clero durante la guerra subrayaban la necesidad perentoria de la independencia espiritual de la nación frente al invasor, y era difícil imaginar esa presencia religiosa en la nacionalidad sin el aparato económico de la Iglesia institucional. Significativamente, empero, no todas las voces contrarias a la ley de desamortización de 1847 eran clericales, y el movimiento llamado de los "polkos" que derrocaría el gobierno de Gómez Farías y suprimiría su contenciosa ley lograría aglutinar no solo a militares preocupados por la estabilidad, y clérigos espantados por la amenaza de pérdida de bienes, prestigio y entereza cívico-religiosa, sino políticos liberales moderados que contemplaban que la medida era impolítica además de antieconómica.

Desde 1821 los clérigos mayormente participaron en la política a título individual, y desarrollaban sus ideas y postura políticas de

manera relativamente autónoma. Si bien no faltaron intentos episcopales para sancionar la participación política de algún clérigo diocesano, lo que más se nota es la polarización entre políticos clericales de modo que prestaban apoyo a uno u otro grupo político –por ejemplo, yorkinos, escoseses, imparciales u hombres de bien– de acuerdo a sus propias preferencias político-ideológicas. Incluso en el gobierno del vicepresidente Valentín Gómez Farías en 1833-1834, con todo y sus reformas eclesiásticas, hubo clérigos –José María Luis Mora, José de Jesús Huerta, José María Alpuche y otros dentro y fuera del congreso nacional y legislatura estatales– que participaron, apoyaron y votaron a favor de las medidas gubernamentales. En los conflictos al interior de los pueblos, en donde se formaron facciones originadas en la guerra de Independencia, o en las diferencias étnicas o de estatus y riqueza, los curas también se vieron envueltos en la disparidad de opiniones a nivel popular. Quizá por tal polarización política y su variante eclesiástica disminuyó la participación política del clero en los congresos nacionales de los años que siguieron al lanzamiento de la nueva constitución centralista de 1836, si bien solo fue en la convocatoria del congreso constituyente de 1856 que quedaron excluidos por completo de la elección popular. Hay asimismo indicios de que los nuevos obispos nombrados a partir de 1831 deseaban controlar mejor a su clero, disciplinarlo, y asegurar que los clérigos en los congresos nacionales fueran canónigos y otros sacerdotes de mayor jerarquía y perspectivas políticas más afines a los intereses episcopales. Desde mediados de los años treinta un nuevo episcopado mexicano no estaba dispuesto a tolerar la actuación de clérigos en política sin tutela de sus superiores eclesiásticos.

Por convicción religiosa, por las tradiciones regalistas del virreinato y por la conveniencia de legitimarse ante la población, todos los gobiernos previos a la Reforma buscaron la sacralización religiosa de sus acciones. Hubo ciertamente pensadores liberales que fueron ambivalentes ante el dilema de someter a la Iglesia/clero a los fines del Estado liberal o apartarlo enteramente de la política. Sin embargo, solo a partir de la última dictadura de Santa Anna (1853-1855) parece haber cuajado esta última propuesta entre los liberales aunque todavía como postura minoritaria, como se vería en el Congreso

Constituyente de 1856 –dominado por liberales moderados– y su eventual supresión del artículo que hubiera realizado la separación del Estado y la Iglesia de manera expresa.

La profundidad de la crisis política que afrontó la Iglesia Católica como institución en la primera mitad del siglo XIX puede medirse por el esfuerzo del canónigo y luego obispo Clemente de Jesús Munguía por elaborar una defensa del constitucionalismo liberal que amparara simultáneamente los derechos e intereses del clero y la estructura institucional de la Iglesia dentro de tal régimen. Las arbitrariedades de la monarquía hispánica no convencían a clérigos como Munguía, pero un liberalismo inclinado hacia el jacobinismo –o siquiera un regalismo disfrazado bajo el manto de los derechos de la nación– tampoco le convencía. La soberanía concebida como propia de la nación católica de México, y ejercida con apego a la constitución que garantizaba la presencia del catolicismo en el país, ciertamente con el clero y sus instituciones, ofrecía a Munguía una alternativa plausible. Las libertades de una Iglesia libre, dentro de un Estado liberal, quedaron plasmadas en los escritos de Munguía a partir de los 1840, aunque fueron expresadas por otros autores de una manera menos sistemática desde los años veinte.

Curiosamente hay un nivel en que una buena parte del pensamiento liberal de mediados del siglo XIX, y los esfuerzos de los obispos, coincidieron: era conveniente despolitizar al clero secular en pos de eliminar la legitimación religiosa de los actos políticos fuera de lo meramente protocolario, y asimismo asegurar a los obispos el mando efectivo sobre el clero circunscribiéndolo a sus tareas espirituales. Pero, aunque había coincidencias, el protagonismo individual de muchos clérigos, las prácticas a través de un largo tiempo, y el deseo habitual de los rivales políticos de buscar activamente el apoyo de algún sector clerical, haría difícil resolver esta problemática. Se daría, finalmente, dentro de un ambiente de renovado conflicto entre la emisión de la Ley Juárez, en 1855, y las Leyes de Reforma en 1859-1861, pasando a su vez por la convocatoria a la elección de diputados al Congreso Constituyente de 1856, la Ley Lerdo y la Ley Iglesias.

Entre políticos liberales había cierto consenso sobre la necesidad de reformas eclesiásticas en las primeras décadas del México inde-

pendiente. Había nexos claros con el pensamiento de las reformas borbónicas, pero quedaba a discusión la profundidad del cambio deseado y su composición específica. En la posguerra –tras el conflicto bélico con Estados Unidos– se daba en cambio un nuevo parecer políticamente conservador en el sentido de que la reconstrucción de la nación habría de basarse civilmente en una nueva alianza con Europa y en lo religioso mediante un renovado lugar para las instituciones y jerarquía de la Iglesia Católica en la vida pública del país. Tanto el periódico *El Universal* (1848-1855) como la obra *Porvenir de México* de Luis Gonzaga Cuevas en 1851 son ejemplos de un giro fundamental en el discurso cívico-religioso a mediados del siglo.

Si el siglo XVIII había conducido al predominio del clero secular por encima del clero regular, marginando a éste de las parroquias mexicanas y afirmando claramente la autoridad episcopal en todas las diócesis, el siglo XIX dio muestras de la insuficiencia de la transición o de un quebranto en la nueva arquitectura eclesiástica. Pues los clérigos participaban en política libremente, muchas veces reteniendo formalmente la propiedad de sus parroquias y una buena parte de sus rentas, sin hacerse responsables directamente ni al obispo ni a su feligresía. De manera paralela, en las parroquias las distintas facciones entre los feligreses se confrontaban: algunos grupos defendían la expulsión del cura propietario por incumplimiento en sus funciones, conductas impropias o políticas encontradas; a menudo vicarios de cura -aspirantes a volverse a su vez párrocos en propiedad- eran complacientes con tales propuestas de sus feligreses. Paulatinamente a partir de mediados de la década de 1830 los obispos procurarían revertir esta situación, pero múltiples casos de conflicto en la política nacional y a nivel de los pueblos evidenciaban la difícil situación que tuvieron que afrontar los obispos.

Un mayor control por parte episcopal en las diócesis, así como una atención espiritual más esmerada, dependía de la multiplicación de sedes diocesanas, aspiración que venía claramente del siglo anterior y principios del XIX. Se habían detectado claramente puntos problemáticos en materia de atención espiritual a nivel popular: Chilapa, Veracruz y San Luis Potosí eran señalados como sitios que requerían ser promovidos a sedes episcopales. Pero el temor en la

diócesis poblana ante la separación de las tres villas veracruzanas de Jalapa, Orizaba y Córdoba, ricas en diezmos y candidatos óptimos para el sacerdocio, retrasó la formación del obispado hasta 1844, y posteriormente una disputa entre el puerto de Veracruz y las villas por la designación de la sede retrasó su instalación efectiva hasta 1863, en medio del conflicto en torno a la intervención francesa. Esto permitió que el desorden religioso de la costa se perpetuara, ya que las autoridades diocesanas en Puebla no pudieron atender aquella parte lejana y pobre de su jurisdicción. El obispado de Chilapa solo pudo formarse en 1866, al final del Segundo Imperio. San Luis Potosí en cambio pudo fundarse como sede episcopal en 1854.

Empero el reclamo de nuevos obispados en las provincias y luego los estados federales fue mucho más generalizado. Desde 1809 y durante las cortes de Cádiz de 1810 a 1814 fueron presentadas múltiples solicitudes para la formación de obispados a través de Nueva España, y una vez que se instauró el régimen federal en 1824, cundió la creencia de que cada estado debía tener su propia diócesis. Esta pretensión fue resistida por las autoridades episcopales, porque sometía la decisión de la formación de una diócesis, y su posterior conducción, a criterios civiles y el ejercicio de un pretendido derecho patronal por parte de los estados. Además, un problema central para la formación de las diócesis estribaba en los ingresos efectivos que pudieran tener para realizar sus funciones religiosas, educativas y sociales, cuestión que las autoridades episcopales revisaban con gran cuidado y deseaban autorizar según las normas eclesiásticas y no civiles.

La transición de la época virreinal a la república independiente en materia de la Iglesia institucional y el catolicismo conlleva una contradicción fundamental. La religiosidad heredada pervivió intensamente, manifestándose en los protocolos públicos habitualmente cívico-religiosos, la dinámica convivencial entre clérigos y laicos –fueran miembros de la élite o personas de origen más popular–, las prácticas sociales organizadas en torno a la consagración sacramental de los actos fundamentales del nacimiento, matrimonio y muerte de los individuos, a la vez que la identidad de la nación como constitucionalmente católica. Por contraste, todos estos elementos constituyentes de la vida del país fueron debatidos directa o indirectamente en la prensa y la

tribuna: ¿eran los clérigos suficientemente patrióticos y liberales en su comportamiento y prédica, su conducta pública y privada era acorde con su vocación, las prácticas religiosas eran sinceras o de mera rutina y jolgorio social, el catolicismo vigente era abierto al siglo y nuevas ideas o fomentaba el poder particular del clero y enseñanzas vetustas pero poco actualizadas? A las disputas del régimen monárquico de la época colonial, sucedieron los debates en torno a la opinión pública en periódicos, folletos y foros, y la nación como sujeto desplazó a la figura del monarca. Las incógnitas sobre la formación del ciudadano, sus valores, el régimen de propiedad más acorde con el progreso socioeconómico de la nación, así como los derechos de la nación como protector y patrón de las instituciones religiosas, prolongaron a la vez que modificaron sustancialmente la dinámica cívico-religiosa heredada de los siglos anteriores. Se fomentó pues una pluralidad de voces discutiendo y ampliando el repertorio de cuestiones ciudadanas a consideración.

Pese a los retos que tales procesos significaron para el clero, la Iglesia diocesana continuó fortaleciéndose en consonancia con los sucesos de los siglos previos. En general, los regulares vieron mermarse aún más su presencia e importancia en el país. El sueño borbónico parece haber sido de una Iglesia diocesana fuerte, bajo el ejercicio de un patronato efectivo en manos del monarca. En cambio, en el México independiente la consolidación de la Iglesia secular en desmedro de las órdenes religiosas no significó una unión de la patria independiente y la religión a la altura de la antigua mancuerna entre el trono y el altar. Los tiempos habían cambiado. No obstante que el lema oficial de México independiente rezaba "Dios y Libertad", la institucionalidad del país no hallaba una fórmula adecuada para combinar las nuevas libertades civiles, su encarnación en un gobierno liberal, así como los derechos históricos del clero y las prácticas cotidianas de la fe dentro de la vida ciudadana.

Queda como cuestión aún por contestar cómo afectaron estos cambios la vida de las personas. Se ha argumentado que los conflictos entre las autoridades eclesiásticas y civiles, así como el creciente debate en torno a las modalidades de la práctica de la fe, desde fines del siglo XVIII y a lo largo del XIX, propiciaron una feminización de las asistencia a actos religiosos en los templos, la vida de las cofradías,

y el mantenimiento de una piedad más tradicional. Alternativamente, otros autores han recalcado la vida devocional activa de muchos hombres –civiles e incluso militares– hasta bien entrado el siglo XIX, evidenciada tanto en sus testamentos como también en su comportamiento durante sus años de vida sana. No hay evidencia firme de un descenso en prácticas piadosas tradicionales como la asistencia a santuarios religiosos, la esperanza en milagros, y la colocación en acto de solicitud o gracias de exvotos, pequeños cuadros pintados de la gracia pedida/recibida. Los libros piadosos también se siguieron editando o importando de España. Quizá lo que puede concluirse es que en el siglo XIX pueden percibirse dos procesos simultáneos e intercomunicados: 1) la persistencia de modalidades de larga data en la conducción de la vida pública y los asuntos de Estado, así como la vida social, convivencial e íntima, por las vías antiguas de una religión pública -social y políticamente sostenida por los gobiernos y la población; 2) una problematización reformista de estas prácticas, con distintas orientaciones y momentos a lo largo del siglo XIX: para depurar las prácticas, educar a la población mejor en sus significados originales, ligar religiosidad y ciudadanía, aprovechar al clero para predicar las virtudes de la independencia y las libertades públicas, o finalmente deslindar más o menos nítida y contundentemente lo civil y lo religioso/eclesiástico, procurando que pudieran desarrollarse autónomamente. Las Leyes de Reforma, 1859-1861, harían el cambio definitivo hacia la postura de separación, y al hacerlo, privarían asimismo al clero de los bienes temporales y la presencia pública que aún habían logrado conservar de la herencia virreinal.

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

Obras generales

Como se dijo en la presentación de este libro, son muy pocas las obras generales dedicadas a la historia eclesiástica de México y mucho menos al periodo virreinal. Además del trabajo pionero de Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, (México, Editorial

Patria, 1946, 5 v.), podemos agregar el de José Gutiérrez Casillas (*Historia de la Iglesia en México*, México Porrúa, 1974); ambas obras con una perspectiva cronológica que llega hasta el siglo XX.

Sin embargo, existe también información sobre la Iglesia en México en las historias generales de la Iglesia en América como son: León Lopetegui y Félix Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América española: desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*, 2 v., Madrid, La Editorial Católica, 1965-1966 (Biblioteca de Autores Cristianos, 284, Sección V. Historia y hagiografía); Pedro Borges, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, 2 v., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Estudio Teológico de San Ildefonso de Toledo, Comisión Nacional del Quinto Centenario, 1992 (Biblioteca de Autores Cristianos. Serie Mayor, 37); y Enrique Dussel, *Historia general de la Iglesia en América Latina*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1983, vols.; y en la reciente síntesis de John Frederick Schwaller, *The History of the Catholic Church in Latin American: From Conquest to Revolution and Beyond*, New York, New York University Press, 2011.

EL CLERO REGULAR

De todas las órdenes religiosas que actuaron en Nueva España son sin duda los franciscanos y los jesuitas los que han recibido una mayor atención por parte de los estudiosos. Fundamentalmente ésta se ha centrado en su labor evangelizadora, educativa e historiográfica. Para la actuación de los franciscanos en la evangelización, con algunas anotaciones sobre su organización interna, se puede ver el libro de Lino Gómez Canedo (*Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, México, Porrúa, 1977). Sobre la labor educativa, especialmente en el colegio de Tlatelolco, consultar José María Kobayashi (*La educación como conquista. Empresa franciscana en México*, México, El Colegio de México, 1974). La producción historiográfica franciscana, centrada en torno a sus cronistas del siglo XVI, ha sido trabajada por John Phelan (*El reino milenario de los franciscanos en Nueva España*, México, UNAM, 1972), George Baudot

(*Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520 1569)*, Madrid, Espasa Calpe, 1983) y Elsa Cecilia Frost (*La historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo*, México, Tusquets Editores, 2002). Francisco Morales ha realizado uno de los pocos trabajos monográficos relacionados con la estructura y conformación interna de la orden en México (*Ethnic and Social Background of the Franciscan Friars in the XVIIth Century*, Washington, Academy American Franciscan History, 1973). Cabe destacar también los estudios de carácter regional: Stela María González Cicero (*Perspectiva religiosa en Yucatán (1517 1571)*, México, El Colegio de México, 1978); Adriana Rocher Salas (*La disputa por las almas. Las órdenes religiosas en Campeche. Siglo XVIII*, México, Conaculta, 2010); y José del Refugio Torre Curiel (*Vicarios en entredicho. Crisis y desestructuración de la provincia franciscana de Santiago de Jalisco (1749-1860)*, México, El Colegio de Michoacán, Universidad de Guadalajara, 2001).

Por su parte, la historiografía jesuítica, además de las misiones que se verá en su momento, se ha centrado en la educación y la predicación. En ella cabe destacar los trabajos pioneros de Delfina López Sarrelange (*Los colegios jesuítas de la Nueva España*, México, [s.e.] 1941) y Gerard Decorme (*La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial*, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa Hermanos, 1941, 2 v.). En esta línea están también los estudios de Esteban Palomera (*La obra educativa de los jesuitas en Puebla 1578-1945*, México, Universidad Iberoamericana, 1999) y Pilar Gonzalbo (*La educación popular de los jesuitas*, México, Universidad Iberoamericana, 1989).

Aunque en menor volumen, las otras órdenes religiosas también han recibido la atención de historiadores tanto laicos como eclesiásticos. Entre los dominicos fue pionero el trabajo del padre Daniel Ulloa (*Los predicadores divididos*, México, El Colegio de México, 1977) y el de su continuadora María Teresa Pita Moreda (*Los predicadores novohispanos del siglo XVI*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1992). Ambos se refieren al siglo XVI y está por hacerse aún la historia de la orden en los siglos posteriores. Con todo, hay que mencionar el estudio regional de María Milagros Ciudad Suárez, *Los*

Dominicos: un grupo de poder en Chiapas y Guatemala, siglos XVI y XVII, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1996.

Respecto a los agustinos son notables los trabajos pioneros de los padres Alipio Ruiz Zavala (*Historia de la provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de Mexico*, México, Porrúa, 1984, 2 v.) para la provincia de México, y de Nicolás Navarrete (*Historia de la provincia agustiniana de San Nicolás Tolentino de Michoacán*, México, Porrúa, 1978, 2 v.) y su continuador Roberto Jaramillo (*Los agustinos de Michoacán. 1602-1652. La difícil formación de una provincia*, México, Provincia Agustina de Michoacán, 1991) para la de Michoacán. Este último autor, además, ha iniciado una importante labor de publicación de fuentes de su orden. Desde hace dos décadas Antonio Rubial ha dedicado también dos de sus obras al estudio de esta orden en los siglos XVI y XVII: *El convento agustino y la sociedad colonial (1533-1630)*, México, UNAM, 1989; *Una monarquía criolla. La provincia agustina de México en el siglo XVII*, México, Conaculta, 1990.

Para el resto de las órdenes religiosas los trabajos son aún más escasos. Para los carmelitas, además del estudio pionero de Dionisio Victoria Moreno (*Los carmelitas descalzos y la conquista espiritual de México*, México, Porrúa, 1966) y de la publicación de documentos realizada por él, se han hecho trabajos monográficos sobre algunos conventos como los realizados por Eduardo Báez (*El Santo desierto, Jardín de contemplación de los Carmelitas Descalzos en la Nueva España*, México, UNAM, 1981) y Alfonso Martínez (*El Gran teatro de un pequeño mundo. El Carmen de San Luis Potosí*, México, El Colegio de México, 1985) y la visión panorámica de Manuel Ramos (*El Carmelo novohispano*, México, Centro de Estudios de Historia de México CARSO, 2008). Sobre los mercedarios cabe destacar el trabajo de Carmen León Cázares (*Reforma o extinción. Un siglo de adaptaciones de la orden de Nuestra Señora de Merced en Nueva España*, México, UNAM, 2004). En cuanto a las órdenes hospitalarias cabe destacar el trabajo pionero de Josefina Muriel (*Hospitales en la Nueva España, México*, Cruz Roja Mexicana, México, UNAM, 1990, 2 v.) y el reciente estudio de Solange Alberro sobre los juaninos (*Apuntes para la historia de la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios en la Nueva España-México,*

1604-2004, México, El Colegio de México,Centro de Estudios Históricos, Orden Hospitalaria de San Juan de Dios, 2005).

Hasta el día de hoy los estudios sobre órdenes religiosas se han concentrado en el siglo XVI y sobre todo en la labor evangelizadora (muestra de ello son los libros clásicos de Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 1987 y Pedro Borges Morán, *Métodos misionales en la evangelización de América. Siglo XVI*, Madrid, CSIC, 1960). Igualmente se han privilegiado algunas regiones de Nueva España (las misiones del norte) y algunas figuras señeras (Kino, Las Casas, Veracruz, Serra). Hacen falta aún más estudios regionales y visiones de conjunto, sobre todo hacia el siglo XVIII.

Obispos, cabildos catedrales y parroquias

Los obispos

Son escasas las obras que brindan una visión general de las grandes tendencias del episcopado en las Indias occidentales, es decir, que asumen el conjunto de Hispanoamérica. De ellas cabe destacar el estudio de Paulino Castañeda Delgado y Juan Marchena Fernández, *La jerarquía de la Iglesia en Indias*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992; José Bravo Ugarte, S.I., *Diócesis y obispos de la Iglesia Mexicana, 1519-1965 con un apéndice de los representantes de la Santa Sede en México y viceversa*, México, Jus, 1965; y Francisco Sosa, *El episcopado mexicano: biografía de los Ilmos. señores arzobispos de México desde la época colonial hasta nuestros días*, 2 v., México, Jus, 1962.

En las últimas tres décadas han aparecido estudios monográficos sobre el desempeño de los obispos de Nueva España. Tales obras pueden agruparse en tres secciones correspondientes a tres etapas del desempeño de los prelados, que cronológicamente comprenden: la primera, desde los orígenes de Nueva España hasta aproximadamente el año 1660. La segunda etapa transcurre aproximadamente durante un siglo, pues llega hasta la década de 1750. La tercera y última etapa, correspondiente a la segunda mitad del siglo XVIII y que abarca al menos hasta 1808, es la del advenimiento de obispos "ilustrados" sujetos a los designios de reforma y unificación de los Borbones.

Los trabajos referentes a la primera etapa evocada (hasta 1660) corresponden a obras de índole biográfica de los obispos fundadores de las diócesis centrales de Nueva España y de sus sucesores inmediatos; se fincan en fuentes primordiales de primera mano y caracterizan a su protagonista sin descuidar los contextos de época. El clásico de Joaquín García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México* 4 v., (Rafael Aguayo Spencer y Antonio Castro Leal, editores, México, Editorial Porrúa, 1988), sigue siendo una referencia importante, al igual que la obra de Richard E. Greenleaf, *Zumárraga and the Mexican Inquisition, 1536-1543*, Washington, Academy of Franciscan History, 1962. En fecha relativamente reciente, el obispo sucesor de Zumárraga y su gestión fueron objeto de un estudio por parte del historiador Magnus Lundberg; fue El Colegio de Michoacán el que publicó, en 2009, la primera edición de esta obra en español: *Unificación y conflicto, la gestión episcopal de Alonso de Montúfar, arzobispo de México 1554-1572.* Esa misma casa de estudios ha emprendido la traducción al español (en proceso) de otra obra clásica, la de Stafford Poole C. M. sobre *Pedro Moya de Contreras, Catholic Reform and Royal Power in New Spain 1571-1591*, Berkeley, Los Ángeles, Londres, University of California Press, 1987. Para la diócesis de Michoacán y su célebre fundador, es obra señera la de Francisco Miranda Godínez, *Don Vasco de Quiroga y su colegio de San Nicolás*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1990 [1ed., 1972].

Pocas son, aunque por fortuna de calidad, las investigaciones que estudian la segunda etapa mencionada (1660-1749). Aun cuando el libro de Jonathan I. Israel, *Raza, clase y política en el México colonial, 1610-1670* (México, FCE, 1980 [1ed., Oxford, 1975]), no es una obra especializada en los obispos, no obstante debe ser mencionada porque aporta elementos esenciales del perfil político de los arzobispos de México.

Jorge Traslosheros dio a las prensas *La reforma de la iglesia del antiguo Michoacán, la gestión episcopal de fray Marcos Ramírez de Prado, 1640-1666*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1995. A este libro hay que agregar el de Cayetana Álvarez de Toledo, *Juan de Palafox, Obispo y virrey* (prólogo de Sir

John Elliott, trad. M. Bacells y J C. Bayo, Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica y Marcial Pons Historia, 2011, Colección Los Hombres del Rey, que incluye algunas adiciones a la edición en inglés de 2004). La obra de Leticia Pérez Puente, *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación, la catedral metropolitana de la Ciudad de México, 1653-1680,* México, UNAM, Plaza y Valdés, El Colegio de Michoacán, 2005, destaca en particular la figura y la gestión del arzobispo fray Payo Enríquez de Rivera, quien fungió además como virrey de Nueva España entre 1674 y 1680. La misma situación se produjo entre 1734 y 1740 con el arzobispo Vizarrón y Eguiarreta, a cuya trayectoria peninsular y novohispana está dedicado el libro de Paulino Castañeda y de Isabel Arenas, *Un portuense en México: Don Juan Antonio de Vizarrón, arzobispo y virrey,* El Puerto de Santa María, Ayuntamiento del Puerto de Santa María, 1998. Finalmente, aun cuando su protagonista corresponde ya a la tercera etapa evocada al principio de esta nota, la reacción de Pedro Anselmo Sánchez de Tagle a las reformas borbónicas impuestas durante la visita de José de Gálvez (1765-1771) hace de él todavía un prelado de la segunda etapa. De su gestión trata el libro de Óscar Mazín: *Entre dos Majestades, el obispo y la iglesia del Gran Michoacán ante las reformas Borbónicas, 1758-1772,* Zamora, El Colegio de Michoacán, 1987.

En cuanto a la tercera etapa, los estudios particulares acerca de los obispos de la segunda mitad del siglo XVIII son los más numerosos, y están en deuda con un artículo pionero de David A. Brading: "Tridentine Catholicism and Enlightened Despotism in Bourbon Mexico", en *Journal of Latin American Studies,* vol. 15, part. 1, 1983, pp. 1-22, el cual hasta ahora no parece haber sido traducido. Del mismo Brading cabe destacar: *Una Iglesia asediada, el obispado de Michoacán 1749-1810,* México, FCE, 1994, obra en la que caracteriza algunas de las gestiones episcopales de dicha diócesis, sobre todo la del obispo fray Antonio de San Miguel. Es este personaje el protagonista del libro de Juvenal Jaramillo Magaña, *Hacia una iglesia beligerante: la gestión episcopal de fray Antonio de San Miguel en Michoacán, 1784-1804. Los proyectos ilustrados y las defensas canónicas, Zamora,* El Colegio de Michoacán, 1996. Manuel Abad y Queipo, personaje de primera importancia durante la gestión del obispo San Miguel y

el inicio de la guerra de independencia, había ya sido objeto de un estudio, el de Lillian Estelle Fisher, *Champion of Reform, Manuel Abad y Queipo*, Nueva York, Library, 1955.

Aun cuando los obispos de la diócesis de Michoacán parecen haber sido objeto de un mayor número de estudios, les sigue la arquidiócesis de México. Desde 1975 apareció en España el libro de Luis Sierra Nava-Lasa, *El cardenal Lorenzana y la Ilustración*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1975. A un interés renovado por el arzobispo Lorenzana y su sucesor, Alonso Núñez de Haro y Peralta, obedece la obra de Luisa Zahino Peñafort, *Iglesia y sociedad en México, 1765-1800. Tradición, reforma y reacciones*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 1996, así como el volumen de documentos editado por esta misma autora: *El cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, México, UNAM, Porrúa, Universidad de Castilla-La Mancha, 1999.

Finalmente, el interés en los episodios de la guerra de independencia en la diócesis de Oaxaca, dieron lugar al libro de José Luis González M., *Encrucijada de lealtades. Don Antonio de Bergosa y Jordán: un aragonés entre las reformas borbónicas y la insurgencia mexicana, 1748-1819*, Novallas, Novalia Electronic, 2005. De manera general, pero para todos los obispados, trata el mismo tema Fernando Pérez Memen, *El episcopado y la independencia de México (1810-1836)*, México, Trillas, 1977.

Los cabildos catedralicios

A diferencia de los obispos, los cabildos catedrales han recibido poca atención y, por lo general, se les estudia en el marco de trabajos más amplios sobre las catedrales o los gobiernos episcopales. Con todo, hoy contamos con importantes investigaciones monográficas sobre ellos, entre las que destaca, ocupándose de los tres siglos coloniales, el texto de Óscar Mazín, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996.

Centrados en el siglo XVII están las contribuciones de Leticia Pérez Puente, "Cita de ingenios. Los primeros concursos por las canonjías de oficio en México, 1598-1616", en Francisco Javier Cervantes Bello (coord.), *La iglesia en la Nueva España: relaciones económicas e*

interacciones políticas, México, ICSyH "Alfonso Vélez Pliego", BUAP, IIH, UNAM, 2010, pp. 193-227; "El poder de la norma: los cabildos catedralicios en la legislación conciliar", en María del Pilar Martínez López Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales mexicanos. Reflexiones e influencias*, México, IIH, UNAM, BUAP, 2005, pp. 363-387; "Los canónigos catedráticos de la Universidad de México, siglo XVII", en Enrique González González y Leticia Pérez Puente (coords.), *Colegios y universidades. Del antiguo Régimen al Liberalismo*, México, CESU, UNAM, 2001, v. 1, pp. 133-161; y de Gabriela Oropeza Tena, "Las actas del Cabildo de la Catedral Metropolitana en sede vacante, 1637-1644" (tesis de licenciatura en Historia, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2004), donde se reflexiona sobre la jurisdicción y actividades que realizaba el cabildo en ausencia del arzobispo.

Del siglo XVIII y XIX se han ocupado: Ana Carolina Ibarra, *El Cabildo Catedral de Antequera, Oaxaca y el movimiento insurgente*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000; Cristina Gómez Álvarez, *El alto clero poblano y la revolución de independencia, 1808-1821*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1997; Juvenal Jaramillo, *Los capitulares y el cabildo catedral de Valladolid-Morelia, 1790-1833*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2011 (tesis de doctorado inédita); y el artículo de Paul Bentley Ganster, "Miembros de los cabildos eclesiásticos y sus familias en Lima y la ciudad de México en el siglo XVIII", en *Familias novohispanas siglos XVI al XIX. Seminario de Historia de la familia*, México, El Colegio de México, 1991, pp. 149-162, reflexión que parte de su libro *A Social History of the Secular Clergy of Lima During the Middle Decades of the Eighteenth-Century*, Ann Arbor, Michigan, 1987. Un estudio de carácter biográfico centrado en la personalidad de un capitular del cabildo de México y de su participación en la vida corporative es el de Iván Escamilla González, *José Patricio Fernández de Uribe (1742-1796): el cabildo eclesiástico de México frente al Estado borbónico*, México, Conaculta, 1999.

Entre las investigaciones más amplias que han hecho contribuciones al estudio de los cabildos se cuenta, para el siglo XVI, con el texto pionero de John Frederick Schwaller, *The Church and Clergy in Sixteenth-Century Mexico*, Albuquerque, University of New

Mexico Press, 1987. Para el siglo XVII, el de Leticia Pérez Puente: *Tiempos de crisis y tiempos de consolidación. La catedral metropolitana 1653-1680*, México, CESU, UNAM, El Colegio de Michoacán, Plaza y Valdés, 2005. Centrados en el siglo XVIII, los trabajos de David A. Brading, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, FCE, 1994 y Rodolfo Aguirre Salvador, *El mérito y la estrategia: clérigos, juristas y médicos en Nueva España*, México, CESU, UNAM, 2003.

A ellos deben añadirse las guías de acceso y catálogos de los archivos catedralicios a cargo del cabildo. Óscar Mazín Gómez, Claudia Ferreira y Nelly Sigaut, *Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México: inventario y guía de acceso*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1999. Para el estudio de la Catedral de Morelia: Óscar Mazín Gómez, María Isabel Sánchez Maldonado y José Pascual Guzmán de Alba, *Catálogo de los libros de actas del Cabildo Catedral (1586-1641)*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2008; María Isabel Sánchez Maldonado y José Pascual Guzmán de Alba, *Guía del archivo capitular del Cabildo Catedral de Morelia: expedientes (1543-1983): primera parte*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2004; y de los mismos, *Guía del archivo capitular del Cabildo Catedral de Morelia: administración diocesana (1574-1981): segunda parte*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2004.

Curas y parroquias

No obstante tener una historia tan antigua como los mismos obispados o cabildos catedralicios, las redes parroquiales diocesanas apenas si han recibido atención como conjuntos de entidades eclesiásticas. Normalmente, el estudio de parroquias se ha hecho como un complemento de monografías de poblaciones coloniales (pueblos de indios, villas o ciudades) pero de una forma muy descriptiva. Pocos han sido los trabajos que han tomado a las parroquias como objetos de estudio central.

Para el siglo XVI, los curas y sus parroquias han sido abordados por el libro ya citado antes de John Frederick Schwaller, *The Church and clergy in sixteenth-century*; Ricardo León Alanís, *Los orígenes del clero y la Iglesia en Michoacán 1525-1640* (Morelia, Universidad Mi-

choacana de san Nicolás de Hidalgo, 1997) y Oscar Mazín les dedicó un capítulo en la obra colectiva *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*, México, IISUE, UNAM, 2010.

El siglo XVII es el menos estudiado, sin duda, a pesar de haber sido una época de crecimiento y consolidación para las parroquias. Recientemente, Magnus Lundberg publicó el libro: *Church Life Between the Metropolitan and the Local. Parishes, Parishioners and Parish Priests in Seventeenth-Century Mexico*, Frankfurt, Iberoamericana Vervuert, 2011.

El siglo XVIII ha sido, sin duda, el más favorecido, pues contamos con varios trabajos que abarcan toda la centuria. Adriana Rocher Salas dedicó un capítulo a los curatos seculares de Yucatán en su libro *La disputa por las almas. Las órdenes religiosas en Campeche, siglo XVIII*, México, Conaculta, 2010. Para la región de Zacatecas José Arturo Burciaga Campos ha publicado: *Las flores y las espinas. Perfiles del clero secular en el noreste de Nueva Galicia (1750-1810)*, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, Instituto Zacatecano de Cultura, 2006; y *El juez, el clérigo y el feligrés. Justicia, clero y sociedad en el Zacatecas virreinal*, Zacatecas, Tribunal Superior de Justicia de Zacatecas, 2007.

La primera mitad del siglo XVIII ha sido abordada, para el arzobispado de México, por Rodolfo Aguirre, *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México (1700-1750)*, México, IISUE, 2012; así como en "Doctrinas y curatos de Hidalgo en el siglo XVIII", en: Francisco Jiménez Abollado y Verenice C. Ramírez Calva (coords.), *Historia de Hidalgo. Siglos XVI-XVIII*, México, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo-Plaza y Valdés, 2010, pp. 189-215; "Rentas parroquiales y poderes locales en una región novohispana. Yahualica, 1700-1743", en Francisco Javier Cervantes Bello (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Relaciones económicas e interacciones políticas*, México, BUAP, 2010, pp. 115-142; y "Más allá de los altares. Un obispo de Felipe V frente al régimen de ingresos parroquiales en Yucatán, 1715-1728", en Hispania Sacra 128, pp. 469-499. En coautoría con Margarita Menegus, Aguirre estudió a los curas indígenas en *Los indios, el sacer-*

docio y la universidad en Nueva España. Siglos XVI-XVIII, México, CESU, Plaza y Valdés, 2006.

Para el periodo colonial tardío e independiente contamos con la ya clásica obra de William B. Taylor, *Ministros de lo Sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, México, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, El Colegio de México, 1999; Oscar Mazín, "Reorganización del clero secular novohispano en la segunda mitad del siglo XVIII", en *Relaciones*, num. 39, pp. 69-86; María Teresa Álvarez Icaza, "La reorganización del territorio parroquial de la arquidiócesis de México durante la prelacía de Manuel Rubio y Salinas (1749-1765)", en *Hispania Sacra* 128, pp. 501-518; Andrew B. Fisher, "Relaciones entre fieles y párrocos en la Tierra Caliente de Guerrero durante la época de la insurgencia, 1775-1826"; y Rodolfo Aguirre, "Ambigüedades convenientes. Los curas del arzobispado de México frente al conflicto insurgente", en Brian F. Connaughton (coord.), *Religión, política e identidad en la Independencia de México*, México, UAM-Iztapalapa, 2010, pp. 273-305 y 306-350, respectivamente.

Finalmente, las posibilidades de los archivos parroquiales han sido analizadas por Jean Meyer, "El cajón de parroquia", y Alberto Carrillo Cázares, "Sociedad parroquial y sociedad diocesana del Michoacán del siglo XVII en las fuentes eclesiásticas", ambos en Brian F. Connaughton y Andrés Lira González (coords.), *Las fuentes eclesiásticas para la historia social*, México, El Colegio de Michoacán, Instituto Mora, El Colegio de México, 1996, pp. 29-38 y 279-292, respectivamente.

Clero secular y educación

Mientras abundan los estudios sobre el clero regular, en especial para el siglo XVI, el secular solo empezó a interesar a los historiadores en fechas relativamente recientes. Tanto así, que Rodolfo Aguirre publicó hace poco un útil balance de la cuestión con el irónico título: "En busca del clero secular. Del anonimato a una comprensión de sus dinámicas internas", en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.),

La Iglesia en la Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación, México, UNAM, IIH, 2010, pp. 185-213. Otro balance historiográfico, con una rica bibliografía sobre varios aspectos del clero secular, se encuentra en Ana Carolina Ibarra y Gerardo Lara Cisneros, "La historiografía sobre la Iglesia y el clero", en Alfredo Ávila y Virginia Guedea (coords.), *La Independencia de México. Temas e interpretaciones recientes*, México, IIH, UNAM, 2007, pp. 117-144.

Además de los estudios ya mencionados en el apartado sobre parroquias, se pueden ver: Guillermo Porras Muñoz, *El clero secular y la evangelización de la Nueva España: discurso*; México, UNAM, 1987; Oscar Mazín Gómez, "Reorganización del clero secular novohispano en la segunda mitad del siglo XVIII", en *Relaciones* num. 39, 1989, pp. 69-86; y Nancy Farris, *La Corona y el clero en el México colonial 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*, México, FCE, 1995; y el estudio regional de Ricardo León Alanís, *Los orígenes del clero y la Iglesia en Michoacán 1525-1640*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1997 (Colección Historia Nuestra, 16).

Otro de los temas objeto de estudio en los últimos años ha sido el de la formación del clero secular y su lugar en la sociedad novohispana. Entre los más destacados están los de Enrique González González (ed.), *Estudios y estudiantes de filosofía. De la Facultad de Artes a la Facultad de Filosofía y Letras (1551-1929)*, México, IISUE, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, El Colegio de Michoacán, 2008; y "Colegios y universidades: La fábrica de los letrados", en Manuel Ramos Medina (ed.), *Historia de la literatura mexicana del siglo XVIII*, México, UNAM, Siglo XXI Editores, 2011, pp. 104-127. Sobre este tema ha escrito también Rodolfo Aguirre Salvador: *Por el camino de las letras. El ascenso profesional de los catedráticos juristas de la Nueva España. Siglo XVIII*, México, CESU, 1998; *El mérito y la estrategia. Clérigos, juristas y médicos en Nueva España*, México, CESU, 2003; y "El ascenso de los clérigos de Nueva España durante el gobierno del arzobispo José Lanciego y Eguilaz", en *Estudios de Historia Novohispana*, num. 22 (2000), pp. 77-110.

En cuanto a los seminarios conciliares, una obra rigurosa basada en una gran cantidad de información documental, quizá la más completa que hay sobre el seminario de México es la de Eduardo

Chávez Sánchez, *Historia del Seminario Conciliar de México*, México, Porrúa, 1996, 2 vols. Junto a este también se puede mencionar a Pedro J. Sánchez, *Historia del seminario conciliar de México*, México, Tip. Salesiana Cristóbal Colón, 1931-1999. En varios volúmenes. Un estudio exhaustivo del seminario de Puebla es el de Rosario Torres Domínguez, *Colegios y colegiales palafoxianos de Puebla en el siglo XVIII*, México, IISUE, UNAM, BUAP, 2008. Sobre los seminarios de Guadalajara trató Carmen Castañeda en "Un colegio seminario del siglo XVIII", en *Historia Mexicana*, vol. XXII (1973), pp. 465-493. Así como en un capítulo del libro que se cita a continuación, donde abordó el temprano seminario de Señor San José creado en el siglo XVI. Carmen Castañeda García, *La educación en Guadalajara durante la colonia, 1552-1821*, México, El Colegio de Jalisco, El Colegio de México, 1984. Finalmente, un trabajo reciente que mira las características generales de los seminarios americanos es el de Javier Vergara Ciordia, *Historia y pedagogía del seminario conciliar en Hispanoamérica, 1563-1800*, Madrid, Dykinson, 2004, recomendable para el caso de los seminarios del XVIII.

TRIBUNALES ECLESIÁSTICOS, SÍNODOS Y CONCILIOS

Al estudio histórico de los tribunales episcopales durante la época colonial se ha avocado casi exclusivamente en México Jorge Traslosheros, de él debe verse: *Iglesia, Justicia y Sociedad en la Nueva España. La Audiencia del Arzobispado de México, 1528-1668*, México, Porrúa, 2004; "Avances y reflexiones en torno a la historia de la audiencia eclesiástica del arzobispado de México, 1550-1630", en María Alba Pastor y Alicia Mayer (coords.), *Formaciones religiosas en la América colonial*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2000, pp. 141-158; así como "El tribunal eclesiástico y los indios en el arzobispado de México hasta 1630", en *Historia Mexicana*, vol. LI, núm. 003, (2002), pp. 485-516.

Útiles para el tema son también los manuales y las instituciones de derecho canónico de la época, algunos editados recientemente como el de Pedro Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispa-*

no e Indiano, 4 v., traducción de Alberto Carrillo Cázares, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, Facultad de Derecho, UNAM, 2004-2005 (editada en 2008 en disco compacto; la primera edición en latín data de 1743). Justo Donoso, *Instituciones de derecho canónico americano para el uso de los colegios en las repúblicas americanas*, vol. 1, Paris, Librería de Rosa Bouret, 1852 y Pedro Benito Golmayo, *Instituciones del derecho canónico*, Madrid, Librería de Gabriel Sánchez, 1896.

Sobre los cuatro concilios mexicanos pueden consultarse sus actas en formato electrónico en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, IIH, UNAM, 2004, y los diversos estudios contenidos en Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, UNAM, BUAP, 2005.

En torno al primer concilio y las juntas eclesiásticas previas trataron Cristóforo Gutiérrez Vega, *Las primeras juntas eclesiásticas de México (1524-1555)*, Roma, Centro de Estudios Superiores, 1991 y el artículo de Magnus Lundberg, "Las actas de los tres primeros concilios mexicanos. Historia diplomática y estudio de su itinerario", en *Anuario de Historia de la Iglesia*, v. XV (2006), pp. 259-268.

Un estudio bibliográfico detallado y documentado sobre los trabajos referidos al tercer concilio, que contiene además la edición crítica de los decretos, es el de Luis Martínez Ferrer (edición histórico-crítica y estudio preliminar), *Decretos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*, 2 v., México, El Colegio de Michoacán, Universidad pontificia de la Santa Cruz, 2009. Las actas y documentos de las sesiones de éste sínodo fueron editadas por Alberto Carrillo Cázares (edición, estudios introductorios, notas, paleografía y traducción de textos latinos), *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*, 6 v. en 4 t., Zamora, El Colegio de Michoacán, Universidad Pontificia de México, 2006-2009.

Sobre el cuarto concilio, además de los decretos, están editados también los debates de las sesiones en Luisa Zahino Peñafort, *El Cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano: Recopilación documental*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas,

Universidad de Castilla-La Mancha, Miguel Ángel Porrúa, 1999; y Paulino Castañeda Delgado y Aparicio P. Hernández, *El IV "concilio" Provincial Mexicano*, Madrid, Deimos, 2001.

Finalmente, puede verse también el texto de Leticia Pérez Puente, *El concierto imposible. Los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México, 1555-1647)*, México, UNAM, IISUE, 2010 (La Real Universidad de México. Estudios y textos, 26).

LAS MISIONES NORTEÑAS

La labor misionera de la Compañía de Jesús ha recibido una gran atención por parte de la historiografía estadounidense y mexicana. Una temprana edición de fuentes documentales sobre el tema es la de Ernest Burrus y Félix Zubillaga (eds.), *El noroeste de México. Documentos sobre las misiones jesuíticas (1600-1767)*, México, IIH, UNAM, 1986 (Serie Documenta, 18). También cabe mencionar los documentos publicados por Luis González Rodríguez (ed.), *Etnología y Misión en la Pimería Alta (1715-1784). (Informes y Relaciones misioneras)*, México, IIH, UNAM, 1977.

Por otro lado, destacan los trabajos de interpretación de Peter M. Dunne (*Las antiguas misiones de la tarahumara*, México, Editorial Jus, 1958, 2 v.); John Kessell (*Mission of Sorrows, Jesuit Guesavi and the Pimas (1691 1767)*, Tucson, University of Arizona Press, 1970); Charles Polzer (*Rules and Precepts of the Jesuit Mission of Northwestern New Spain*, Tucson, University of Arizona, 1976); Evelyn Hu-Dehart, (*Missionaries, Miners and Indians: Spanish Contact with the Yaqui Nation of Northwestwer New Spain. 1533-1820*, Tucson, University of Arizona Press, 1981); Robert Jackson (*Indian population Decline. The Missions of Northwestern New Spain. 1687-1840*, Albuquerque, University of New Mexico, 1994); Ricardo León García (*Misiones jesuitas en la Tarahumara (siglo XVIII)*, Ciudad Juárez, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1992); e Ignacio del Río (*El régimen Jesuítico de la antigua California*, México, UNAM, 2003). Más recientemente se ha dedicado a las misiones jesuitas Bernd Hausberger en sus artículos:

"La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano", en *Estudios de Historia Novohispana*, México, 17 (1997), pp. 63-106; y "La violencia en la conquista espiritual: las misiones jesuitas de Sonora" en *Jahbuch für Staat, Geschichte und Gesellschaft von Lateinamerika*, num. 30 (1993), pp. 28-54. Cabe mencionar también los trabajos de Sergio Ortega Noriega: "El sistema de misiones jesuíticas (1591-1699)" y "Crecimiento y crisis del sistema misional (1686-1767)", en Sergio Ortega e Ignacio del Río (eds.), *Tres siglos de historia sonorense (1530-1830)*, México, UNAM, 1993, pp. 43-94 y 139-185, respectivamente; y "Las misiones jesuíticas de Sinaloa, Ostimuri y Sonora. El poder de los evangelizadores, 1591-1767", en Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar (eds.), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, México, UNAM, IIH, 2004, pp. 275-293.

Por otra parte, las misiones franciscanas en el norte han recibido la atención, entre otros historiadores, de Lino Gómez Canedo (*Sierra Gorda: un típico enclave misional en el centro de México. Siglos XVII y XVIII*, Pachuca, Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas, 1976); Fidel de Jesús Chauvet (*La iglesia de San Fernando de México y su extinto colegio apostólico*, México, Centro de Estudios Bernardino de Sahagún, 1980); Benito López Velarde (*Expansión geográfica franciscana en el hoy Norte central y oriental de México*, México, Universidad Pontificia Urbana de Propaganda Fide, 1964); Cynthia Radding (*La estructura socioeconómica de las misiones de la Pimería Alta (1768 1850)*, Hermosillo, INAH, 1979); Carlos González Salas (*Las misiones franciscanas en la Colonia del Nuevo Santander. Primera parte, 1530-1627*, Ciudad Victoria, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975); y Jorge René González Marmolejo (*Misioneros del desierto. Estructura, organización y vida cotidiana de los Colegios Apostólicos de Propaganda Fide. Siglo XVIII*, México, INAH, 2009). Una especial mención merece el artículo pionero de Patricia Escandón Bolaños, "La nueva administración misional y los pueblos de indios", en Sergio Ortega e Ignacio del Río (eds.), *Tres siglos de historia sonorense (1530-1830)*, México, UNAM, IIH, 1993, pp. 361-394.

Los conventos de religiosas

Junto con las órdenes religiosas masculinas, los años recientes han sido testigos de un interés inusitado por los conventos de monjas. Con el gran desarrollo de los estudios de género se han destacado sus fundaciones, su papel en la educación, en la mística, en la religiosidad y en la organización social y económica de Nueva España. Para una visión panorámica del estado de la cuestión se puede consultar a Rosalva Loreto, "La función social y urbana del monacato femenino novohispano", en Pilar Martínez López-Cano (coord.), *La Iglesia en Nueva España, problemas y perspectivas de investigación*, México, UNAM, IIH, 2010, pp. 237-265. Por otro lado, en las últimas dos décadas, varios congresos sobre el tema han publicado sus actas: *Primer congreso internacional del monacato femenino en España, Portugal y América*, Madrid, Universidad de León, 1993; Manuel Ramos (ed.), *Actas del Segundo Congreso Internacional Sobre el Monacato Femenino en el Imperio Español*, Mexico, Centro de Estudios de Historia de Mexico CONDUMEX, 1995; Isabel Viforcos y Rosalba Loreto (eds.), *Historias conpartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX*, León, Universidad de León, BUAP, 2007.

Por otra parte, después de los estudios pioneros de Josefina Muriel (*Conventos de monjas en la Nueva España*, México, Editorial Santiago, 1946, 2 v.; y La cultura femenina novohispana, México, UNAM, 1982), han dado importantes aportes sobre la vinculación entre las religiosas y la sociedad autores como: Manuel Ramos (*Místicas y descalzas. Fundaciones femeninas Carmelitas en Nueva España*, México, Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX, 1997); el mismo y Concepción Amerlinck (*Conventos de monjas. Fundaciones en el México Virreinal*, México, Grupo CONDUMEX, 1995); Pilar Gonzalbo (*La educación de la mujer en la Nueva España*, México, El Colegio de México, 1988); Rosalva Loreto (*Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*, México, El Colegio de México, 2000); Nuria Salazar, (*La vida común en los conventos de monjas de la ciudad de Puebla*, México, Biblioteca Angelopolitana, Secretaría de Cultura del Gobierno de Puebla, 1990);

e Isabel Arenas Frutos (*Dos arzobispos de México, Lorenzana y Núñez de Haro, ante la reforma conventual femenina, 1766-1775*, León, Universidad de León, 2004). Son también importantes los estudios sobre fundaciones particulares: Mina Ramírez Montes, *Niñas, doncellas, vírgenes eternas. Santa Clara de Querétaro (1607-1864)* (México UNAM, 2005); Nuria Salazar, *Salud y vida cotidiana en la clausura femenina. El convento de Jesús María de México* (tesis inédita, México, Universidad Iberoamericana, 2003); Luisa Zahino, "La fundación del convento para indias cacicas de Nuestra Señora de los Ángeles en Oaxaca" (Manuel Ramos (ed.), *Actas del Segundo Congreso Internacional Sobre el Monacato Femenino en el Imperio Español*, Mexico, Centro de Estudios de Historia de Mexico CONDUMEX, 1995, pp. 331-340); Josefina Muriel, *Las indias caciques de Corpus Christi* (México, UNAM, 1963); Pilar Foz y Foz, *El convento de la Enseñanza de México. La Compañía de María en la evangelización de América* (Bogotá, Consejo Episcopal Latinoamericano, 1990); Alicia Bazarte y Enrique Tovar, *El convento de San Jerónimo en Puebla de los Ángeles. Crónicas y testimonios* (Puebla, Imprenta Magno Graf, 2000); y de los mismos autores y Martha Tronco, *El convento jerónimo de San Lorenzo (1598-1867)* (México, Instituto Politécnico Nacional, 2001). Merecen también mención la publicación de documentos como la de Leticia Pérez Puente, Gabriela Oropeza Tena y Marcela Saldaña Solís (eds.), *Autos de las visitas del arzobispo fray Payo Enríquez a los conventos de monjas de la ciudad de México (1672-1675)*. México, CESU, UNAM, 2005 (Cuadernos del Archivo Histórico de la UNAM, 15).

Entre los muchos trabajos publicados sobre este tema en Estados Unidos ocupan un lugar especial Jacqueline Susan Holler (*Escogidas Plantas: Nuns and Beatas in Mexico City, 1531-1601*, New York, Columbia University Press, 2005) y Asunción Lavrin, quien además de su reciente obra de síntesis (*Brides of Christ. Conventual Life in Colonial Mexico*, Stanford, Stanford University Press, 2008), ha abierto brecha con sus trabajos sobre la economía de los conventos, la reforma de las órdenes femeninas y el rescate de la escritura de mujeres.

En lo referente a recogimientos y colegios, de nuevo son imprescindibles los estudios pioneros de Josefina Muriel, *Los recogimientos*

de mujeres. Respuesta a una problemática social novohispana, México, IIH, UNAM, 1974, y *La sociedad novohispana y sus colegios de niñas*, 2 v., México, IIH, UNAM, 2004. Para un estudio regional del tema es muy ilustrativo el artículo de Carmen Castañeda, "Relaciones entre beateríos, colegios y conventos femeninos en Guadalajara, época colonial", en Manuel Ramos (ed.), *Actas del Segundo Congreso Internacional Sobre el Monacato Femenino en el Imperio Español*, Mexico, Centro de Estudios de Historia de Mexico CONDUMEX, 1995, pp. 455-476. Existe, por último, un interesante estudio de caso de tipo económico de Gloria Carreño, *El colegio de Santa Rosa María de Valladolid, 1743-1810*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, 1979.

Cofradías y hermandades

Para Nueva España se han escrito ya un buen número de obras sobre las cofradías. Al trabajo pionero de Alicia Bazarte (*Las cofradías de españoles de la ciudad de México, 1526-1869*, México, UAM-Azcapotzalco, 1981) siguieron otros que han marcado la pauta hasta nuestros días, como los de Asunción Lavrin ("Mundos en contraste: cofradías rurales y urbanas en México a fines del siglo XVIII", en A. J. Bauer (comp.), *La Iglesia en la economía de América Latina: siglos XVI al XIX*, México, INAH, 1986, pp. 235-276) y Dagmar Bechtloff (*Las cofradías en Michoacán: durante la época de la colonia: la religión y su relación política y económica en una sociedad intercultural*, México, El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense, 1996). Estas investigaciones estudiaron las cofradías desde su funcionalidad de culto, para la asistencia social y económica, demostrando su gran importancia para la cohesión social en pueblos, villas y ciudades. Su ejemplo prosperó y nuevos trabajos monográficos y regionales se sumaron a la línea de investigación. La obra colectiva coordinada por María del Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz (*Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial*, México, UNAM, 1998), dio a conocer los ensayos de William J. Callahan ("Las cofradías y hermandades de España y

su papel social y religioso dentro de una sociedad de estamentos", pp. 35-47); Asunción Lavrin ("Cofradías novohispanas: economías material y espiritual", pp. 49-64); Rosa María Martínez de Codes ("Cofradías y capellanías en el pensamiento ilustrado de la administración borbónica, 1760-1808", pp. 17-34) y Elisa Luque Alcaide ("Coyuntura social y cofradía. Cofradías de Aránzazu de Lima y México", pp. 91-108).

Las cofradías de indios han recibido atención especial en varios trabajos debido a su articulación a las formas de gobierno, de cultura y de economía de los pueblos nativos, como por ejemplo: Asunción Lavrin ("Rural Cofraternities in the Local Economies of New Spain: "The Bishopric of Oaxaca", en Arij Ouweneel (ed.), *Studing the Indian Community in New Spain*, Amsterdam, Centrum Voor Studie Documentatie van Latijns Amerika, 1990, pp. 224-249) y María Dolores Palomo Infante (*Juntos y congregados. Historia de las cofradías en los pueblos de indios tzotziles y tzetzales de Chiapas, siglos XVI al XIX*, México, CIESAS, 2009). Obras más amplias en cuanto a temáticas indígenas han incluido secciones importantes sobre cofradías, desde la ya clásica obra de Charles Gibson (*Los Aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, México, Siglo XXI Editores, 1967), pasando por las de James Lockhart (*Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglo XVI-XVIII*, México, FCE, 1992) y María de los Ángeles Romero Frizzi (*El sol y la cruz: los pueblos indios de Oaxaca colonial*, México, CIESAS, INI, 1996), hasta las más recientes de Serge Gruzinski (*La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 2007), o la ya citada de María Dolores Palomo Infante, (*Juntos y congregados...*).

Igualmente, han sido importantes los trabajos que se han enfocado a estudiar a las cofradías en el marco del reformismo borbónico de la segunda mitad del siglo XVIII, sobre todo en cuanto a la revisión y desaparición de muchas de ellas que estaban sin fondos o sin licencia. Cabe citar: Serge Gruzinski, "La 'segunda aculturación': el estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)", en *Estudios de Historia Novohispana*, num. 8 (1985), pp. 175-201; o más recientemente Clara García Ayluardo (coord.), *Las reformas bor-*

bónicas, 1750-1808, México, CIDE, FCE, Conaculta, INERHM, Fundación Cultural de la Ciudad de México, 2010; o bien, han destacado a las ricas asociaciones vascas, como Clara García Ayluardo ("El milagro de la Virgen de Aránzazu: los vascos como grupo de poder en la ciudad de México", en Clara García y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, Universidad Iberoamericana, INAH, CONDUMEX, 1997, pp. 331-348) y Elisa Luque Alcaide ("Asociacionismo vasco en la Nueva España modelo étnico-cultural", en Amaya Garritz (coord.), *Los vascos en las regiones de México. Siglos XVI-XX*, 2 v., México, UNAM, Ministerio de Cultura del Gobierno Vasco e Instituto Vasco-Mexicano de Desarrollo, 1996, v. II, pp. 67-86). Más recientemente se han publicado documentos valiosos sobre las cofradías del obispado de Michoacán: David A. Brading y Óscar Mazín, *El gran Michoacán en 1791. Sociedad e ingreso eclesiástico en una Diócesis novohispana*, México, El Colegio de Michoacán, El Colegio de San Luis, 2009.

En la última década se han seguido publicando con cierta regularidad otros trabajos monográficos, tales como los de Alicia Bazarte Martínez y Clara García Ayluardo (*Los costos de la salvación: las cofradías y la Ciudad de México, siglos XVI al XIX*, México, CIDE, 2001), Lara Mancuso (*Cofradías mineras: religiosidad popular en México y Brasil, siglo XVIII*, México, El Colegio de México, 2007) y Estela Rosselló Soberón ("Iglesia y religiosidad en las colonias de la América española y portuguesa. Las cofradías de san Benito de Palermo y de nuestra señora del Rosario: una propuesta comparativa", en *Dossier Virreinatos*, México, Distrito Federal, marzo-abril 2008, año 3, núm. 14, pp. 335-356). Sin duda, todos ellos han abundado en confirmar la gama de funciones que cumplieron a nivel local esas asociaciones, demostraron su importancia religiosa, política y económica. Por fuentes no se ha parado: se han consultado numerosos archivos parroquiales en donde comúnmente se pueden hallar los libros de cofradía de cargo y data, de elecciones o asiento de cofrades, comprobando su omnipresencia, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVII. Hasta hoy ha predominado una visión funcionalista y los estudios regionales han seguido reafirmando las temáticas y tópicos de los trabajos pioneros para demostrar que en tal ciudad, pueblo o región las cofradías también fueron importantes.

Con todo ello, parecería que el estudio de las cofradías está agotado. No obstante, es necesario hacer una recapitulación de lo logrado y establecer nuevas problemáticas, plantear nuevas hipótesis e incorporar nuevas fuentes documentales al análisis. Por ejemplo, un vacío historiográfico es la falta de periodizaciones más puntuales sobre su evolución, salvo si se refiere al periodo borbónico tardío (Cecilia del Socorro Landa Fonseca, *Las cofradías en Querétaro. De la secularización parroquial a la secularización de bienes (1750-1870)*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2010). Sin duda, es necesario revisar y renovar la visión lineal que se tiene de las cofradías (fundación, crecimiento, reforma borbónica). Aunque la historiografía existente coincide en que el siglo XVII fue el de la expansión general de las cofradías y hermandades, falta precisar mejor los periodos o etapas por regiones.

Otro aspecto poco tratado en la historiografía es el de la relación entre las instituciones eclesiásticas, la Corona y las cofradías en los dos siglos previos al reinado de Carlos III. Los estudios sobre la reforma carolina dejan la impresión de que hasta esa época las cofradías y hermandades se crearon y se desarrollaron al margen de las autoridades, pero una profundización en etapas previas podría mostrar nuevas cosas. En este sentido, sabemos poco sobre el papel desempeñado por el clero parroquial, los doctrineros y los mismos obispos en el origen y consolidación de esas asociaciones de fieles en los siglos XVI, XVII y primera mitad del siglo XVIII.

El número de trabajos publicados sobre cofradías contrasta sensiblemente con lo investigado sobre las terceras órdenes adscritas a las órdenes religiosas, injustificadamente cuando pensamos que, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVII, comenzaron a fundarse en las doctrinas más importantes como una alternativa de asociaciones de seglares más apegadas al clero regular. Si bien desde 1697 Agustín de Vetancurt las destacó como partes relevantes del mundo de las doctrinas franciscanas (*Teatro mexicano. Crónica de la provincia del Santo Evangelio de México*, México, Porrúa, 1982), en realidad hasta hoy seguimos careciendo de trabajos monográficos que profundicen en ellas. Juan B. Iguiniz se ocupó de las franciscanas (*Breve historia de la tercera orden franciscana en la provincia*

del Santo Evangelio de México, desde sus orígenes hasta nuestros días, México, Patria, 1951) y Thomas Calvo, de la dominica de la capital novohispana ("¿La religión de los 'ricos' era una religión popular? La Tercera Orden de Santo Domingo (México), 1682-1693", en la obra ya citada: *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial*, pp. 75-90.

La economía eclesiástica

Las investigaciones que tratan la economía eclesiástica son muy variadas. Hay una multitud de estudios sobre diversos aspectos de su vida económica, más sobre las instituciones eclesiásticas que sobre el clero a título particular. Muchos de los estudios de economía eclesiástica se encuentran subsumidos en las historias más generales de conventos, hospitales, cofradías, colegios y otras instituciones. En esas obras frecuentemente se incluye un apartado sobre su economía, son numerosas y no nos detendremos en ellas. En contraste hay pocos balances especializados que aborden en conjunto la economía eclesiástica y son contados los que lo hacen desde la perspectiva de la larga duración y que discutan su problemática.

Entre las obras que abordan el problema de la economía eclesiástica en su conjunto podemos citar dos que hacen un balance y plantean algunos problemas comunes a Hispanoamérica y que pueden tomarse como introductorias aunque no se refieran exclusivamente a Nueva España: Ronald Escobedo Mancilla, "La economía de la Iglesia americana", que es el capítulo 7 de *La historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1992, pp. 99-138; y, más especializado, el libro editado por Arnold Bauer, *La iglesia en la economía de América Latina, siglos XVI al XIX*, México, INAH, 1986 (Colección Biblioteca del INAH), obra que reúne diversas investigaciones, casi en su totalidad publicadas previamente en inglés. Solo algunas corresponden a Nueva España pero es una obra que permite al lector tener una idea de lo importante y variado que fue la economía eclesiástica y a su vez es una invitación para trasladar estudios de historia eco-

nómica de la Iglesia que se han hecho para América Latina para el caso de México. Nos detendremos un momento en esta compilación. Es de especial interés el capítulo inicial de Arnold Bauer, "La Iglesia en la economía de América Latina, siglos XVI al XIX" (pp. 13-57), que aborda el problema de la historia de los diezmos, pero sobre todo un punto central: el carácter de los *censos* y *depósitos*, dos tipos de contratos notariales utilizados para hacer las numerosas imposiciones y en los cuales estaban fundamentadas muchas hipotecas. En este trabajo retoma una observación que hizo años atrás: no todas las hipotecas o reconocimientos de deudas a favor del clero habían implicado un préstamo.

En la mencionada compilación, Bauer reedita dos artículos que Woodrow Borah publicó en 1941 y 1949 bajo un solo capítulo: "La recolección de diezmos en el obispado de Oaxaca" (pp. 61-100), donde abarca diversos aspectos decimales desde el siglo XVI hasta la secularización. Sobre el mismo tema está comprendido aquí un capítulo de Michael P. Costeloe, "La administración de diezmos en el arzobispado de México: 1800-1860" (pp. 101-128). Con respecto a la economía conventual aquí se vuelve a poner al alcance del lector la obra de Asunción Lavrin, "Los conventos de monjas en la Nueva España" (pp. 193-222), dedicado a analizar su riqueza en el siglo XVIII. Para conventos de hombres se incluye a James Riley, "La riqueza de los jesuitas en la Nueva España" (pp. 469-500). Bauer incluye aquí parte de la obra de George Kubler, "Mano de obra indígena en la construcción eclesiástica" (pp. 279-313).

Los diezmos se han abordado desde diversas perspectivas. Una primera fue el enfoque que se centró en aspectos de las relaciones de la Corona con la Iglesia. Una visión general sobre los derechos reales sobre el diezmo desde el punto de vista jurídico puede encontrarse en forma breve en Alberto de la Hera, *Iglesia y corona en la América española*, Madrid, Mapfre, 1992. La utilización de lo diezmos como indicador de la producción agrícola y de los precios ha sido abordada en varios trabajos, sin embargo para esta revisión no los consideraremos y solo tomaremos en cuenta aquellos ligados a la vida institucional de la Iglesia y al carácter de la masa decimal como fuente de rentas eclesiásticas.

Las vicisitudes del diezmo en el siglo XVI son abordadas por John Frederick Schwaller, en *Orígenes de la riqueza de la Iglesia en México. Ingresos eclesiásticos y finanzas de la Iglesia, 1523-1600*, México, FCE, 1990, pp. 80-112. En otras partes de este mismo libro aborda temáticas de interés para la historia económica, como las primeras capellanías y obras pías, principalmente referidas a la capital novohispana. Hay varios estudios en áreas muy específicas. Cabe mencionar los de Arístides Medina Rubio, *La iglesia y la producción agrícola en Puebla, 1540-1795*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1983. En el libro de Óscar Mazín Gómez, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*, El Colegio de Michoacán, 1996, se tratan varios aspectos relativos a esta renta.

Es de especial interés el artículo de Leticia Pérez Puente, "Dos periodos de conflicto en torno a la administración del diezmo en el arzobispado de México: 1653-1663, 1664-1680", en *Estudios de Historia Novohispana*, v. 25 (2001), pp. 15-57, ya que muestra la diversidad de factores que pueden influir en la recolección y las variaciones que tuvo su administración. Este enfoque pondera aspectos sociales y políticos, muestra a su vez la recolección decimal como un indicador de la consolidación institucional del clero. Sobre la mayor supervisión que la Corona tuvo con los diezmos a mediados del siglo XVIII pueden verse dos obras que contienen importantes documentos con estudios preliminares. Para Puebla: J. Carlos Vizuete Mendoza, "Cabildos eclesiásticos y Real Hacienda. Informe del doctoral de Puebla sobre la distribución de los novenos de diezmos, 1759", en *Historia Mexicana*, octubre-diciembre 2005, vol. LV (2), pp. 577-625. Y para el arzobispado de México: Francisco Javier Cervantes Bello, "Certificación e Informe de la Contaduría de la catedral de México sobre el modo de distribución de los diezmos (1758-1759)", en Leticia Pérez Puente y Rodolfo Aguirre (coords.), *Voces de la clerecía novohispana. Documentos históricos y reflexiones sobre el México colonial*, México, IISUE, UNAM, 2009, pp.327-353.

El tránsito entre el mundo colonial y el siglo XIX ha llamado la atención, puede verse al respecto Juvenal Jaramillo, "La economía decimal a finales del régimen virreinal", en Brian Connaughton (coord.), *Religión, política e identidad en la Independencia de México*,

México, UAM-Xochimilco, ICSyH "Alfonso Vélez Pliego", BUAP, 2010 (Colección 2010), pp. 45-98; y Francisco Javier Cervantes Bello, "Las rentas decimales, el alto clero y el obispado de Puebla, 1800-1847", en Francisco Javier Cervantes Bello, Lucrecia Enríquez y Rodolfo Aguirre (coords.), *Tradición y Reforma en la iglesia hispanoamericana, 1750-1840*, Puebla, BUAP, ICSyH, UNAM, IISUE, Centro de Estudios Bicentenario, 2011, pp. 197-222.

Hay pocas obras dedicadas sobre clero en su conjunto. Una de ellas es la de Carlos Vizuete Mendoza, "La situación económica del clero novohispano en la segunda mitad del siglo XVIII", en *Revista Análisis Económico*, v. XIX, tercer cuatrimestre 2004, núm. 42, pp. 319-346. Otra cosa es la profunda interrelación entre Iglesia y economía, que ha sido muy vasta. Entre las obras colectivas tenemos varios capítulos que se le dedican a esta problemática en María del Pilar Martínez López-Cano (comp.), *Iglesia, Estado y Economía, siglos XVI al XIX*, México, UNAM, Instituto Mora, 1995, donde se abordan diversos e interesantes temas que abrieron toda una problemática. Un libro que reúne trabajos sobre instituciones eclesiásticas asociadas a la economía del clero es el que coordinaron María del Pilar López-Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz, *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, UNAM, 1998. Aunque hay ya numerosas obras dedicadas al crédito eclesiástico, nos limitaremos a remitir al lector a la más completa revisión historiográfica hasta hoy: la de María del Pilar Martínez López-Cano, "La Iglesia y el crédito en la Nueva España: Entre viejos presupuestos y nuevos retos de investigación", en María del Pilar López-Cano (coord.), *La Iglesia en la Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, UNAM, IIH, 2010, pp. 303-352, con una amplia bibliografía. En este mismo libro Marcela García hace una exhaustiva revisión de las investigaciones sobre capellanías ("Las capellanías de misas en la Nueva España", pp. 267-302) y se incluye una revisión historiográfica con la propuesta de retomar la economía eclesiástica desde el punto de vista de la producción de rentas, en Francisco Javier Cervantes Bello, "La política fiscal de la Corona y la crisis de la Iglesia como rentista. Del siglo XVIII a la formación de la nación" (pp. 353-379).

Aparte de los estudios sobre el crédito eclesiástico antes citados, Gisela von Wobeser ha dedicado numerosas investigaciones al tema. Destacamos por su amplitud *El crédito eclesiástico en la Nueva España. Siglo XVIII*, reeditado en México, UNAM, FCE, 2010. Para otras regiones puede verse: María Isabel Sánchez Maldonado, *El sistema de empréstitos de la catedral de Valladolid de Michoacán, 1667-1804*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2004. Las dos obras con una muy rica y útil información en documentación anexa. Nos parece necesario puntualizar que para tener una idea más clara del crédito eclesiástico se le tiene que valorar con respecto a otras formas de financiamiento o endeudamiento. En este sentido, una obra que trata los orígenes de esta problemática colonial es la de María Pilar Martínez López-Cano, *La génesis del crédito colonial. Ciudad de México, siglo XVI*, México, UNAM, IIH, 2001.

Gisela von Wobeser ha publicado varias investigaciones sobre la implementación de la ley de Consolidación de vales reales y sus resultados más importantes están incluidos en su libro *Dominación colonial: la consolidación de Vales Reales en Nueva España, 1804-1812*, México, UNAM, IIH, 2003 (Serie historia novohispana, 68). Para una valoración del significado del impacto de la Consolidación dentro de todo el sistema de crédito a nivel regional puede verse Francisco Javier Cervantes Bello, "La Iglesia y la crisis del crédito colonial en Puebla (1800-1814)", en Leonor Ludlow y Carlos Marichal (eds.), *Banca y poder en México*, México, Grijalbo, 1986, pp. 51-74.

Finalmente es necesario hacer notar que una buena parte de los estudios de la economía eclesiástica colonial han considerado necesario prolongarse hacia la primera mitad del siglo XIX, como el libro que coordinaron María del Pilar Martínez López-Cano, Elisa Speckman y Gisela von Wobeser, *La Iglesia y sus bienes. De la amortización a la nacionalización*, México, UNAM, IIH, 2004; o el trabajo de Francisco Javier Cervantes Bello, "La desamortización en perspectiva: propiedades y rentas de las instituciones eclesiásticas en Puebla (México), 1750-1850", en Bernard Bodinier, Rosa Congost y Pablo F. Luna (coords.), *De la Iglesia al Estado. La desamortización de bienes eclesiásticos en Francia, España y América Latina*, Zaragoza (España), Sociedad Española de Historia Agraria, 2009, pp. 325-348.

LA INQUISICIÓN

Existen varias historias generales sobre la Inquisición española; una ya clásica es la de Henry Charles Lea, *A History of the Inquisition of Spain*, Londres, McMillan, 1906, 4 v. Además de la anterior, cabe destacar las siguientes: Henry Kamen, *La Inquisición española: una revisión histórica*, traducción de María Morrás, Barcelona, Crítica, 1999; y Ricardo García Cárcel y Doris Moreno, *Inquisición: historia crítica*, Madrid, Temas de hoy, 2000. Una obra general con contenidos más especializados y que considera también la actividad de los tribunales americanos es la que coordinaron Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet, *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, Editorial Católica, 1984, 3 v., principalmente el primero. Muy importante es también la obra coordinada por Antonio Escudero, *Intolerancia e Inquisición*, Madrid, Ministerio de Cultura, 2006, 3 v. El libro de José Martínez Millán, *La Inquisición española* (Madrid, Alianza, 2007) es muy útil para entender las bases jurisdiccionales de la Inquisición, así como sus sucesivas reformas. Otro libro fundamental es el de Antonio Escudero, *Estudios sobre la Inquisición*, Madrid, Marcial Pons, 2005.

La única historia general de la Inquisición en Nueva España sigue siendo la de José Toribio Medina, prolífico historiador chileno: *Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, ed. facs., México, Miguel Ángel Porrúa, 1998 (ed. original de 1905). Sin embargo, Richard E. Greenleaf y Solange Alberro ofrecen interpretaciones generales en sus respectivos estudios. Del primero véanse principalmente: *La Inquisición en Nueva España. Siglo XVI*, México, FCE, 1982 (1ª ed. en inglés 1969) e *Inquisición y sociedad en el México colonial*, México, Porrúa Turanzas, 1985, que reúne varios de sus artículos. Por su parte, Alberro explora el periodo de mayor actividad del tribunal de México en *Inquisición y Sociedad en México, 1571-1700*, México, FCE, 2004. Este libro contiene, además, una de las mejores introducciones al estudio de la Inquisición en México. Los dos volúmenes de *Inquisición novohispana*, coordinados por Noemí Quezada, Martha Eugenia Rodríguez y Marcela Suárez (México, INAH, 2000) son un buen reflejo de las variadas aproximaciones que

distintos historiadores han hecho y hacen a la actividad inquisitorial. Finalmente, María Águeda Méndez ha reunido diversos trabajos sobre la institución en su libro *Secretos del Oficio. Avatares de la Inquisición novohispana*, México, UNAM, El Colegio de México, 2001.

Sobre la actividad inquisitorial o cuasi inquisitorial antes de la instauración del tribunal de México, pueden consultarse algunas recopilaciones documentales: *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, facsimilar de la edición de 1912, México, Archivo General de la Nación, 2002; *Proceso inquisitorial del cacique de Texcoco*, México, Eusebio Gómez de la Puente, 1910 (publicaciones del Archivo General de la Nación), y María Teresa Sepúlveda Herrera, *Procesos por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuitlán, 1544-1546*, México, INAH, 1999. Entre los libros que abordan el tema, podemos citar los siguientes: Richard E. Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*, trad. de Víctor Villela, México, FCE, 1988 (1ª ed. en inglés 1961); María Elvira Buelna, *Indígenas en la Inquisición apostólica de fray Juan de Zumárraga*, México, UAM-Azcapotzalco, 2009; y Sonia Corcuera de Mancera, *De pícaros y malqueridos. Huellas de su paso por la Inquisición de Zumárraga, 1539-1547*, México, FCE, 2010. El trabajo de Marcus Lundberg sobre el arzobispo Montúfar aporta algunos datos sobre la actividad de este personaje como inquisidor: *Unificación y conflicto: la gestión episcopal de Alonso de Montúfar, OP, arzobispo de México, 1554-1572*, México, El Colegio de Michoacán, 2009. Finalmente, sobre este periodo existen algunas investigaciones regionales bien sustentadas: Martin Nesvig, "Heterodoxia popular e Inquisición diocesana en Michoacán, 1556-1571", en *Tzintzun. Revista de estudios históricos*, número 39, enero-junio 2004, pp. 9-38; y John F. Chuchiak IV, "In Servitio Dei: Fray Diego de Landa, the Franciscan Order, and the Return of the Extirpation of Idolatry in the Colonial Diocese of Yucatán, 1573-1579", en *The Americas*, vol. 61, n°4, (abril 2005), pp. 611-646.

Sobre la estructura del tribunal fundado en 1571 son de gran utilidad los documentos reunidos por Genaro García, *La Inquisición de México... Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, 3a ed., México, Porrúa, 1982 (Biblioteca Porrúa, 58). Esta compilación incluye también los reglamentos originales del tribunal

mexicano y la relación de varios autos de fe celebrados en el siglo XVII. El trabajo reciente de Martin Nesvig, *Ideology and Inquisition. The World of the Censors in Early Mexico*, New Haven & London, Yale University Press, 2009, analiza la relación del estado eclesiástico con la Inquisición antes y después de 1571.

Sobre los protestantes y la Inquisición de México, son esclarecedores un par de capítulos del libro de Jean Pierre Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, trad. de José Esteban Calderón, México, FCE, 1994; al igual que el capítulo "Los estereotipos de la Inquisición" de Alicia Mayer, en *Lutero en el paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, México, FCE, UNAM, IIH, 2008, pp. 145-183. También es muy importante la compilación *Libros y libreros en el siglo XVI*, facsimilar de la edición de 1914, México, Archivo General de la Nación, 2002; así como los procesos reunidos en [Edmundo O'Gorman y otros], *Corsarios franceses e ingleses en la Inquisición de la Nueva España. Siglo XVI*, México, Imprenta Universitaria, 1945. Sobre la familia Carvajal, además del famoso estudio de Alfonso Toro, puede consultarse un resumen de la causa de Luis en el libro de Martin A. Cohen, *The Martyr: Luis de Carvajal a Secret Jew in Sixteenth-Century México*, introduction by Iian Stavans, Albuquerque, University of New México, 2001 [1ª ed. 1973]. Más interesante resulta la vida itinerante de dos judíos por el mundo, reconstruida en la notable investigación de Eva A. Uchmanny, *La vida entre el judaísmo y el cristianismo en la Nueva España, 1580-1606*, México, FCE, Archivo General de la Nación, 1992.

La actividad inquisitorial de mediados del siglo XVII es estudiada con detenimiento por Solange Alberro en su libro citado, *Inquisición y sociedad*. Es de destacar el recuento cronológico que hizo de los años más álgidos de la persecución de judaizantes. Sobre este tema, son muy recomendables los estudios de caso realizados por Nathan Wachtel, *La fe del recuerdo. Laberintos marranos*, México, FCE, 2007. Para un panorama general de la persecución en América, véase Seymour B. Liebman, *Los judíos en México y América central. Fe, llamas, Inquisición*, trad. Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI Editores, 1971. Sobre la importancia del auto de fe: Alejandro Ca-

ñeque, "Theater of Power: Writing and Representing the Auto de Fe in Colonial México", en *The Americas,* 52: 3, enero 1996, pp. 321-343. María Águeda Méndez, "El auto general de fe de 1659: "fiesta inquisitorial", en María Águeda Méndez (ed.), *Fiesta y celebración. Discurso y espacio novohispanos,* México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, El Colegio de México, 2009. Sobre el caso Guillén de Lampart, véase Javier Meza, *El laberinto de la mentira. Guillén de Lamporte y la Inquisición,* México, UAM-Xochimilco, 1997. Para el caso del real fisco de México, es importante el trabajo de Gisela Von Wobeser, "La Inquisición como institución crediticia en el siglo XVIII", en *Historia Mexicana,* vol. XXXIX, núm. 4, (156), abril-junio 1990, pp. 849-879. Pueden consultarse también Alfredo Ruiz Islas, "Ingresos y egresos del Tribunal del Santo Oficio de la Nueva España en el siglo XVIII", en *Revista de Indias,* vol. LXV, núm. 234, 2005, pp. 511-534, y, sobre los bienes materiales del tribunal, Francisco Santos Zertuche, *Señorío, dinero y arquitectura. El palacio de la Inquisición de México, 1571-1820,* México, El Colegio de México, UAM-Azcapotzalco, 2000.

Desde los estudios clásicos de Gonzalo Aguirre Beltrán, las fuentes inquisitoriales han sido consultadas para obtener información sobre la población de origen africano en Nueva España. Un ejemplo reciente de ello es el libro de Úrsula Camba Ludlow, *Imaginarios ambiguos, realidades contradictorias. Conductas y representaciones de los negros y mulatos novohispanos, siglos XVI-XVII,* México, El Colegio de México, 2008. El capítulo XXX, "Negros y mulatos: la integración dolorosa" del libro citado de Alberro, *Inquisición y sociedad en México,* sigue siendo una excelente introducción al tema. Sobre procesos de hechicería y pactos diabólicos, son recomendables los trabajos de Antonio García de León, particularmente el capítulo XII de su reciente libro sobre Veracruz, *Tierra adentro, mar en fuera,* México, FCE, 2011. Véase también Araceli Campos Moreno, *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del archivo inquisitorial de la Nueva España,* edición anotada y estudio preliminar de Araceli Campos Moreno, México, El Colegio de México, 2001; y Doris Bieñko de Peralta, "El cuerpo de la posesa. Discurso y práctica en torno a la posesión demoniaca en la Nueva España", en *Destiempos,* marzo-abril 2008,

año 3, núm. 14, pp. 142-149. Sobre la actividad particular de un comisariato de Inquisición es muy recomendable el artículo de Solange Alberro, "Zacatecas, zona frontera, según los documentos inquisitoriales, siglos XVI y XVII", en *Estudios de Historia Novohispana*, num. 8, (1985), pp. 139-170. Un trabajo reciente de Luis René Guerrero también se centra en esa región: *De acciones y transgresiones. Los comisarios del Santo Oficio y la aplicación de la justicia inquisitorial en Zacatecas*, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2010.

El libro de Pedro Guibovich, aunque está centrado en la actividad del tribunal de Lima, ofrece una excelente introducción al fenómeno de la actividad inquisitorial en materia de censura de libros: *Censura, libros e inquisición en el Perú colonial (1570-1754)*, Madrid, CSIC, 2003. La investigación de José Abel Ramos sobre el tribunal de México, *Los delincuentes de papel. Inquisición y libros en la Nueva España (1571-1820)*, México, FCE, 2011, también es de suma importancia, sobre todo para entender los límites de la actividad censora en el XVIII. Muy útil es la recopilación de Georges Baudot y María Águeda Méndez, *Amores prohibidos. La palabra condenada en el México de los virreyes; antología de coplas y versos censurados por la Inquisición de México*. México, Siglo XXI Editores, 1997. Para una visión de la literatura clandestina, véase Natalia Silva Prada, "Cultura política tradicional y opinión crítica: los rumores y pasquines iberoamericanos de los siglos XVI al XVIII", en Riccardo Forte y Natalia Silva Prada (coord.), *Tradición y modernidad en la historia de la cultura política (siglos XVI-XX)*, México, Juan Pablos Editor, UAM-Iztapalapa, 2009, pp. 89-143; y Gabriel Torres Puga, "Inquisición y literatura clandestina en el siglo XVIII", en Nancy Vogeley y Manuel Ramos Medina (coords.), *Historia de la literatura mexicana*, Siglo XXI Editores, UNAM, 2011, vol. III, pp. 150-172. El trabajo dirigido por Maya Ramos Smith, *Censura y teatro novohispano, 1539-1822*, México, Conaculta, 1988, ofrece una cuidadosa y bien ordenada selección de expedientes inquisitoriales relacionados con los espectáculos públicos. Una interpretación polémica sobre la actividad inquisitorial en el siglo XVIII puede verse en Monelisa Pérez Marchand, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición*, México, El Colegio de México, 1945.

Respecto de la participación de la Inquisición en la persecución de ideas favorables a la Revolución francesa, es importante la compilación de Nicolás Rangel, *Los precursores ideológicos de la guerra de independencia 1780-1794*, 2 v., [pról. y ed. de Nicolás Rangel], México, Talleres Gráficos de la Nación, 1929. Algunos casos particulares son estudiados por Gabriel Torres Puga en *Opinión pública y censura en Nueva España. Indicios de un silencio imposible, 1767-1794*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2010, y en *Juan Antonio Montenegro. Un joven eclesiástico en la Inquisición*, Guadalajara (México), Editorial Universitaria, 2009. Sobre las últimas décadas del tribunal de México y su supresión puede consultarse, del mismo autor, *Los últimos años de la Inquisición en la Nueva España*, México, Miguel Ángel Porrúa, INAH, 2004. Las causas formadas contra Hidalgo y Morelos pueden verse en sendas compilaciones de Carlos Herrejón: *Hidalgo. Razones de la insurgencia y biografía documental*, México, SEP, 1987 y *Los procesos de Morelos*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1985. Sobre la censura durante este periodo, Cristina Gómez Álvarez y Guillermo Tovar de Teresa, *Censura y revolución. Libros prohibidos por la Inquisición de México (1790-1819)*, México, Trama Editorial, 2009. Sobre los debates en Cádiz, los trabajos más completos son los de Francisco Martí Gilabert, *La abolición de la Inquisición en España*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1975 y Antonio Escudero, "La abolición de la Inquisición española" en su libro ya citado, *Estudios sobre la Inquisición*. Un análisis muy completo de la imagen de la Inquisición española en la historia y la literatura entre los siglos XVI y XIX, es el de Doris Moreno, *La invención de la Inquisición*, Madrid, Fundación Carolina, Marcial Pons, 2004. Finalmente, cabe mencionar que varios procesos mencionados en los apartados sobre Inquisición han sido consultados directamente en el ramo Inquisición del Archivo General de la Nación y en el Archivo Histórico Nacional de Madrid a través del Portal de Archivos Españoles en red. Diversas publicaciones del Archivo General de la Nación y su *Boletín* contienen también algunos procesos completos.

La bula de la Santa Cruzada y otras rentas eclesiásticas

La bibliografía sobre la bula de la Santa Cruzada tanto para España como para sus dominios de ultramar es escasa. Para los reinos peninsulares, la obra más completa es la de José Goñi Gaztambide (*Historia de la bula de la Cruzada en España*, Vitoria, Ediciones del Seminario, 1958), que reconstruye los antecedentes, origen y vicisitudes de la bula desde la Edad Media hasta el siglo XVI en la Península ibérica, prestando especial atención a las negociaciones de la monarquía con la Santa Sede en torno a la concesión y condiciones de esta gracia. Para España, contamos también con estudios específicos sobre los orígenes y gestación del Consejo de Cruzada en el siglo XVI, entre los que hay que destacar los de José Martínez Millán y Carlos Javier de Carlos Morales ("Los orígenes del Consejo de Cruzada (siglo XVI), *Hispania*, LI, núm. 179, 1981, pp. 901-932) y Henar Pizarro Llorente, "La pugna cortesana por el control del Consejo de Cruzada (1575-1585)", en José Martínez Millán (dir.), *Felipe II (1527-1598): Europa y la monarquía católica*, Madrid, Parteluz, 1998, vol. 1, t. 2, pp. 635-675. Para esta centuria también se han analizado los ingresos que recibió la Corona por esta renta en la obra ya clásica de Ramón Carande (*Carlos V y sus banqueros*, Barcelona, Editorial Crítica, Junta de Castilla y León, 1987, vol. 2) y en la más reciente de Modesto Ulloa (*La hacienda real de Castilla en el reinado de Felipe II*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1986, cap. IX). A estos estudios hay que sumar varios artículos de Ojeda Nieto que han utilizado los padrones de bulas para efectuar algunos estudios demográficos en distintas localidades y reinos peninsulares en la Edad Moderna.

Para la América española, la obra más completa y referencia obligada sigue siendo la de José Antonio Benito Rodríguez (*La bula de Cruzada en Indias*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2002), que ofrece un panorama general sobre la bula en América desde los orígenes de la colonización hasta la Independencia, si bien con más énfasis en el virreinato del Perú que en el de Nueva España.

Para Nueva España, además de las referencias sobre la bula en los estudios sobre historia fiscal y sobre el comercio, que aportan datos

sobre los ingresos que obtuvo la Corona de esta gracia y sobre las actividades comerciales de algunos tesoreros, contamos con estudios específicos sobre el tribunal (Pilar Arregui Zamorano, "Ordenanzas inéditas para el Tribunal de Cruzada de México", en *Poder y presión fiscal en la América española*, Valladolid, ICI, Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, 1986), sobre aspectos relacionados con la religiosidad (María Concepción Lugo Olín, "La bula de la Santa Cruzada… ¿un remedio para sanar el alma?", en *Secuencia*, núm. 41, 1998, pp. 139-147; y "Un festejo para vender el Cielo. La publicación, predicación y venta de la bula de la Santa Cruzada", México, INAH, 2002), y los de María del Pilar Martínez López-Cano ("La implantación de la bula de la Santa Cruzada en Nueva España en el último cuarto del siglo XVI", en Francisco Javier Cervantes Bello (coord.), *La Iglesia en la Nueva España. Relaciones económicas e interacciones políticas*, Puebla, BUAP, ICSyH "Alfonso Vélez Pliego", 2010, pp. 21-49; y "La administración de la bula de la Santa Cruzada en Nueva España (1574-1659)", en *Historia Mexicana*, núm. 247, enero-marzo 2013, pp. 975-1017).

En cuanto a las otras rentas eclesiásticas que se cedieron a la Corona y su importancia en la hacienda novohispana en el siglo XVIII, la más estudiada tanto en España como en América, ha sido el subsidio. Para hacerse una idea general de lo que suponían las diversas rentas y contribuciones eclesiásticas en la hacienda de los últimos años del México borbónico es muy útil la obra de Carlos Marichal, *La bancarrota del virreinato. Nueva España y las finanzas del Imperio español, 1780-1810* (México, FCE, El Colegio de México, 1999, cap. IV). Sobre el subsidio, contamos con estudios específicos que analizan diversos aspectos, desde su introducción en el Virreinato, montos recaudados, vicisitudes, oposición y resistencia de los cuerpos eclesiásticos frente a su cobro en diversas diócesis, de los cuales los más representativos son los de Thomas Calvo ("Los ingresos eclesiásticos en la diócesis de Guadalajara en 1708", en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Iglesia, Estado y Economía. Siglos XVI al XIX*, México, UNAM, Instituto Mora, 1995, pp. 47-57); David A. Brading y Óscar Mazín (*El gran Michoacán en 1791. Sociedad e ingreso eclesiástico en una diócesis novohispana*, México, El Colegio de

Michoacán, El Colegio de San Luis, 2009); y Rodolfo Aguirre y Francisco Javier Cervantes Bello, "El arzobispo de México Ortega Montañés y los inicios del subsidio eclesiástico en Hispanoamérica, 1699-1709", y "El subsidio y las contribuciones del cabildo eclesiástico de Puebla", respectivamente, ambos títulos en Francisco Javier Cervantes Bello *et al.* (coord.), *Poder civil y catolicismo en México, siglos XVI al XIX*, Puebla, BUAP, UNAM, 2008.

SANTUARIOS

No existe aún un libro que sintetice el complejo mundo de los santuarios novohispanos. Los estudios sobre ellos se encuentran dispersos en numerosos trabajos monográficos. Estos se han centrado sobre todo en el papel cultural que han tenido las imágenes y las narraciones de sus apariciones en la formación de las identidades colectivas y en menor medida en la historia social de esos espacios. Quizás el santuario mejor documentado sea el de la Virgen de Guadalupe sobre el cual existe un trabajo pionero de Delfina López Sarrelange, *Una villa mexicana en el siglo XVIII*, México, Imprenta Universitaria, 1957. También el estudio de David Brading (*La Virgen de Guadalupe: imagen y tradición*, México, Taurus, 2002) trae algunas referencias sobre el significado social del santuario, aunque su temática principal se refiera a su importancia cultural. El otro gran santuario de la capital, el de la Virgen de los Remedios, ha sido estudiado en un artículo de Linda A. Curcio-Nagy ("Native Icon from City Protectress to Royal Patroness: Ritual, Political Symbolism and the Virgin of Remedies", *The Americas*, Washington, LII, enero 1996, núm. 3, pp. 367-391). Existen también estudios comparativos entre ambos santuarios de la capital, destacándose el de Francisco Miranda Godínez (*Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe. 1521-1549*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2001) y el de William B. Taylor ("La Virgen de Guadalupe, Nuestra Señora de los Remedios y la cultura política del periodo de Independencia" en Alicia Mayer (coord.), *México en tres momentos, 1810, 1910, 2010*, México, UNAM, 2007, vol. II, pp. 213-238). Este mismo autor se ha dedicado al estudio de otros

santuarios, siendo el más notable su libro más reciente, *Shrines and Miraculous Images Religious Life in Mexico Before the Reforma*, Alburquerque, University of New México, 2010. Del mismo autor se puede ver también el ensayo: "Imágenes milagrosas de la época colonial: Acotaciones para una historia transatlántica", en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, vol. XLIII (2000), pp. 167-184. Por último, debemos mencionar un viejo artículo de Miguel Othon de Mendizábal, "El santuario de Chalma", en *Anales del Museo Nacional*, México, 3, 4ª época (1925), pp. 93-103. La mayor parte de los estudios sobre santuarios han sido realizados por antropólogos y se refieren a fenómenos actuales más que a sus procesos históricos.

Epílogo. La Iglesia en el siglo xix

La participación del clero en la Independencia de México es un tema que ha sido abordado por los historiadores desde diversos ángulos. David A. Brading demostró los nexos entre el patriotismo criollo, el clero y la independencia en su obra *Los orígenes del nacionalismo mexicano* (México, SEP, 1973, SepSetentas). El mismo autor también procuró vincular el jansenismo con la Independencia en su artículo "El jansenismo español y la caída de la monarquía católica en México", en Josefina Zoraida Vázquez (ed.), *Interpretaciones del siglo xviii mexicano. El impacto de las reformas borbónicas*, (México, Nueva Imagen, 1992, pp. 187-215). Brading sugirió asimismo la importancia del clero desocupado, sin destinos fijos, en relación a sus posibles disgustos con el régimen imperante y disponibilidad para una nueva causa política en "El clero mexicano y el movimiento insurgente de 1810" (*Relaciones*, vol. II, núm. 5, 1981, pp. 5-26). Gisela von Wobeser, profundizando una pauta de análisis señalada por diversos autores, ha ligado la Independencia a la enajenación de los bienes eclesiásticos a partir de 1804 en *Dominación colonial. La consolidación de vales reales, 1804-1812*, (México, UNAM, 2003) y "La Consolidación de Vales Reales como factor determinante de la lucha de independencia en México, 1804-1808" (*Historia Mexicana*, vol. LVI, núm. 2, 2006, pp. 373-425). En cambio, Nancy M.

Farris había resaltado una estrecha relación entre la política borbónica de reducir los privilegios clericales y la susceptibilidad de los eclesiásticos al movimiento independentista en *La Corona y el clero en el México colonial, 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico* (trad. de Margarita Bojalil, México, FCE, 1995). William B. Taylor, por su parte, relacionó dicha susceptibilidad más propiamente a la pérdida de la autoridad del clero ante sus feligresías, lo cual dificultaba grandemente su labor espiritual, en *Ministros de lo Sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII* (trad. de Oscar Mazín Gómez y Paul Kersey, Zamora, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, El Colegio de México, 1999, Apéndice B, tomo II), y también en "El camino de los curas y de los Borbones hacia la modernidad", en Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (coords.), *Estado, Iglesia y Sociedad en México, Siglo XIX*, México, Miguel Ángel Porrúa, UNAM, 1995, pp. 81-113).

Otros estudios relevantes para precisar el número de eclesiásticos participantes en el proceso independentista, y sus motivaciones, son los de José Bravo Ugarte, "El clero y la Independencia", (*Ábside*, vol. V, núm. 10, 1941, pp. 612-630) y "El clero y la Independencia: factores económico e ideológico" (*Ábside*, vol. XV, núm. 2, 1951, pp. 199-218). Karl M. Schmitt contribuyó a este debate historiográfico en su artículo: "The Clergy and the Independence of New Spain" (*Hispanic American Historical Review*, vol. XXXIV, núm. 3, 1954, pp. 289-312).

El estudio biográfico ha resultado un acercamiento útil a clérigos insurgentes y sus opositores. Agustín Churruca Peláez, S.J. abordó la figura de uno de los abanderados clericales más importantes de una república independiente en *El pensamiento insurgente de Morelos* (México, Porrúa, 1983); Carlos Herrejón Peredo trató al mismo personaje en el libro *Morelos* (Zamora, El Colegio de Michoacán, 1984-1987, 3 vols). Herrejón Peredo también estudia a Miguel Hidalgo y Costilla en "Hidalgo: la justificación de la insurgencia" (*Relaciones*, vol. IV, núm. 13, 1983, pp. 31-53); Carlos Herrejón Peredo, *Hidalgo, razones de la insurgencia y biografía documental* (México, SEP, 1987, Colección Cien de México), y Carlos Herrejón Peredo, *Hidalgo. Maestro, Párroco e Insurgente* (México, Clío, Fomento Cul-

tural Banamex, 2011). Ana Carolina Ibarra ha dedicado algunos trabajos a otro prominente sacerdote insurgente, el canónigo José de San Martín de la catedral de Oaxaca en *Clero y política en Oaxaca, biografía del Dr. San Martín* (México, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, UNAM, 1996), y posteriormente amplió su análisis a todo el complejo cabildo eclesiástico de Oaxaca en el mismo periodo con su obra *El cabildo catedral de Antequera, Oaxaca y el movimiento insurgente* (México, El Colegio de Michoacán, 2000). Un primer estudio de los obispos mexicanos en relación a la Independencia es el de Fernando Pérez Memen, *El Episcopado y la Independencia de México (1810-1836)* (México, Jus, 1977). Más recientemente Brian R. Hamnett trató el caso de un prelado realista destacado en: "Bergosa y Jordán (1748-1819), obispo de México: ¿ilustrado? ¿reaccionario? ¿contemporizador y oportunista?" (*Historia Mexicana*, vol. LIX, núm. 1, 2009, pp. 117-136).

Otras figuras clericales de relativa menor importancia también han comenzado a estudiarse. Véanse Ana Carolina Ibarra, "Religión y política. Manuel Sabino Crespo, un cura párroco del sur de México" (*Historia Mexicana*, vol. LVI, núm. 1, 2006, pp. 5-69); José María Cos, *Escritos Políticos* (introducción, selección y notas de Ernesto Lemoine Villicaña, México, UNAM, 1996); y Alfonso Noriega, *Francisco Severo Maldonado. El precursor* (México, UNAM, 1980). Los insurgentes recurrieron a la creación de nuevas autoridades eclesiásticas, como lo señaló José Luis González M. en "El Obispado de Oaxaca y la Vicaría Castrense del Ejército Americano (1811-1813)", en Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (coords.), *Estado, Iglesia y Sociedad en México, Siglo XIX*, (México, UNAM, Miguel Ángel Porrúa, 1995, pp. 115-135).

La relación entre las Cortes de Cádiz, las reformas eclesiásticas y la Independencia ha sido tratada por James M. Breedlove, "Effects of the Cortes, 1810-1822, on Church Reform in Spain and Mexico", en Nettie Lee Benson (ed.), *Mexico and the Spanish Cortes, 1810-1822: Eight Essays* (Austin, University of Texas Press, 1966, pp. 113-133); y más recientemente por Brian Connaughton en "Los lindes teóricos de una inquietud de época: Cádiz y las lecturas paradigmáticas de la década independentista", en Gustavo Leyva, Brian Con-

naughton, Rodrigo Díaz, Néstor García Canclini y Carlos Illades (eds.), *Independencia y revolución: Pasado, presente y futuro*, (México, FCE, UAM, 2010, pp. 108-142).

Un horizonte que ha despertado un interés creciente es la cultura de lectura de los clérigos y las implicaciones que poseía para sus reacciones ante los cambiantes tiempos representados por la crisis del imperio español, las Cortes de Cádiz y la Independencia. Algunos estudios son: Cristina Gómez Álvarez y Francisco Téllez Guerrero, *Un hombre de estado y sus libros. El obispo Campillo 1740-1813* (Puebla, BUAP, ICSyH, 1997) y de los mismos autores *Una biblioteca obispal. Antonio Bergosa y Jordán. 1802* (Puebla, BUAP, ICSyH, 1997); Cristina Gómez e Iván Escamilla, "La cultura ilustrada en una biblioteca de la élite eclesiástica: el Marqués de Castañiza (1816)", en Brian Connaughton, Carlos Illades y Sonia Pérez Toledo (coords.), *Construcción de la legitimidad política en México* (México, El Colegio de Michoacán, UAM, UNAM, El Colegio de México, 1999, pp. 57-74); Cristina Gómez Álvarez, "Lecturas perseguidas: el caso del padre Mier", en Laura Beatriz Suárez de la Torre (coord.) y Miguel Ángel Castro (ed.), *Empresa y cultura en tinta y papel (1800-1860)*, (México, Instituto Mora, 2001, pp. 297-313). Ana Carolina Ibarra, "Los libros del clero criollo: la biblioteca de José de San Martín", en Margarita Moreno Bonett y María del Refugio González (coords.), *La génesis de los derechos humanos en México* (México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2006, pp. 317-334).

Ampliar el estudio de la Iglesia, el clero, y la religión a todo el siglo XIX requiere el abordaje del cambio de los valores en la sociedad mexicana de la época. Es un tema que tiene muchas aristas, pero el surgimiento tanto de una nueva óptica socio-económica orientada al crecimiento de la economía, como socio-política orientada al constitucionalismo y la reconformación del súbdito en ciudadano –además de la confinación del clero a tareas espirituales– ha sido tratado por autores como José M. Portillo Valdés, "Constitucionalismo antes de la Constitución. La Economía Política y los orígenes del constitucionalismo en España", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [en línea], Coloquios, 2007, URL: http://nuevomundo.revues.org/index4160.html; y Brian Connaughton, "Transiciones en la cultura política-re-

ligiosa mexicana, Siglo XVIII-1860: El aguijón de la economía política", en Francisco Javier Cervantes Bello, Alicia Tecuanhuey Sandoval y María del Pilar Martínez López-Cano (coords.), *Poder civil y catolicismo en México Siglos XVI-XIX* (Puebla, BUAP, ICSyH, UNAM, IIH, 2008, pp. 447-466). Un abordaje distinto, pero complementario, sobre el cambio de valores ha sido entablado por Brian Connaughton en "Mudanzas en los umbrales éticos y político-sociales de la práctica religiosa", en Alicia Mayer (coord.), *México en tres momentos: 1810-1910-2010. Hacia la conmemoración del bicentenario de la Independencia y el centenario de la Revolución Mexicana. Retos y perspectivas*, 2 t. (México, UNAM, IIH, 2007, tomo II, pp. 241-268).

El cambiante papel de los sacerdotes en la vida parroquial y en la política del país ha sido analizado por Rodolfo Aguirre, Andrew Fisher, Matthew O'Hara y Alicia Tecuanhuey, en Brian Connaughton (coord.), *Religión, política e identidad en la Independencia de México*, (México, UAM, BUAP, 2010). Una memoria parroquial de gran interés es la de Manuel Espinosa de los Monteros, *Miscelánea Curato de Iztacalco (1831-1832)*, edición, estudio introductorio y notas de Brian Connaughton, México, UAM, INEHRM, 2012. Anne Staples ha estudiado los clérigos en la política en "Clerics as Politicians: Church, State, and Political Power in Independent Mexico", en Jaime E. Rodríguez O. (ed.), *Mexico in the Age of Democratic Revolutions, 1750-1850* (Boulder, Lynne Rienner Publishers, 1994, pp. 223-241). Reynaldo Sordo Cedeño, "Los congresistas eclesiásticos en la nueva república", en Brian Connaughton (coord.), *1750-1850: La Independencia de México a la luz de cien años* (México, UAM-I, Ediciones del Lirio, 2010, pp. 553-579), ha demostrado que los eclesiásticos fueron susceptibles de una fuerte polarización de sus opiniones en el contexto de las disputas políticas de los 1820 y 1830. Moisés Guzmán Pérez ha historiado la conversión de un prominente clérigo liberal michoacano a posturas muchos más conservadoras en *Las relaciones clero-gobierno en Michoacán: la gestión episcopal de Juan Cayetano Gómez de Portugal, 1831–1850* (México, Cámara de Diputados, LIX Legislatura 2005), mientras que Graciela Bernal Ruiz ha demostrado la tensión entre valores ciudadanos y la defensa del fuero entre clérigos de San Luis Potosí en su estudio "Entre la lealtad

al sistema de gobierno y la defensa de fueros. El clero en San Luis Potosí, 1820-1827", en Brian Connaughton y Carlos Rubén Ruiz Medrano (coords.), *Dios, religión y patria: Intereses, luchas e ideales socioreligiosos en México, Siglos XVIII-XIX*. Perspectivas locales (México, El Colegio de San Luis, 2010, pp. 177-208).

El obligado tema polémico de la tolerancia religiosa ha sido abordado por estudiosos como Gustavo Santillán: "La tolerancia religiosa y el Congreso Constituyente, 1823-1824" (*Religiones y Sociedad*, núm. 6, mayo-agosto, 1999, pp. 67-80); y en un marco comparativo por José David Cortés Guerrero, "Desafuero eclesiástico, desamortización y tolerancia de cultos: Una aproximación comparativa a las reformas liberales mexicana y colombiana de mediados del siglo XIX" (*Fronteras de la Historia*, vol. 9, 2004, pp. 93-128).

Los bienes de la Iglesia católica han sido abordados por autores como Jan Bazant, *Los bienes de la Iglesia en México (1856-1875). Aspectos económicos y sociales de la Revolución Liberal* (México, El Colegio de México, 1971) y Robert Knowlton, *Los bienes del clero y la Reforma mexicana, 1856-1910* (México, FCE, 1985), pese a que se interesan primordialmente en la desamortización liberal. Hay estudios de gran interés sobre la circulación del capital manejado por la Iglesia, así como las dificultades en la época pos-independiente de recabar los diezmos que eran un ingreso eclesiástico fundamental. Una excelente tesis doctoral sobre esta temática es la de Francisco J. Cervantes Bello, "De la impiedad a la usura. Los capitales eclesiásticos y el crédito en Puebla (1825-1863)" (Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, 1993). Interesan asimismo estudios como los de Michael P. Costeloe: "The Administration, Collection and Distribution of Tithes in the Archbishopric of Mexico, 1800-1860" (*The Americas*, vol. XXIII, núm. 1, julio de 1966, pp. 3-27) y *Church Wealth in Mexico. A Study of the Juzgado de Capellanias in the Archbishopric of Mexico, 1800-1856* (Cambridge, Cambridge University Press, 1967). Son excelentes los ensayos de Juvenal Jaramillo y Francisco Cervantes Bello en Brian Connaughton (coord.), *Religión, política e identidad en la Independencia de México* (México, UAM, BUAP, 2010, pp. 45-98 y 99-130, respectivamente). También puede consultarse Brian Connaughton, "La Iglesia y el Estado en México,

1821-1856", en *Gran Historia de México Ilustrada*, Josefina Zoraida Vázquez (coord.) vol. III: *El nacimiento de México, 1750-1856. De las Reformas Borbónicas a la Reforma* (México, Planeta DeAgostini, 2002, pp. 301-320). Para una óptica local en torno a la problemática de los bienes de cofradías, véase Juan Carlos Sánchez Montiel, "El traspaso de los bienes de cofradías de los pueblos-misión de Rioverde a los fondos de los ayuntamientos, 1820-1827", en la obra ya citada: Connaughton y Ruiz Medrano (coords.), *Dios, religión y patria...*, (pp. 151-176). Una óptica local sobre la colección de diezmos la presenta Marcela Corvera Poiré, "De la bonanza al ocaso: las colecturías de Taxco y sus alrededores entre 1783 y 1840", en Ana Carolina Ibarra (coord.), *La Independencia en el sur de México* (México, UNAM, IIH, 2004, pp. 103-164).

Anne Staples ofrece una visión de conjunto de la Iglesia y el clero después de la Independencia en *La iglesia en la primera república federal mexicana (1824-1835)*, (México, SEP, 1976, SepSetentas). Los conventos de monjas han sido estudiados por Asunción Lavrin en: "Problems and Policies in the Administration of Nunneries in Mexico, 1800-1835" (*The Americas*, vol. XXVIII, núm. 1, julio de 1971, pp. 57-77) y "Mexican nunneries from 1835 to 1860: their administrative policies and relations with the State" (*The Americas*, vol. XXVIII, núm. 3, enero de 1972, pp. 288-310). Para la segunda mitad del siglo XIX hay importantes estudios como el de Silvia Marina Arrom, "Las señoras de la caridad: pioneras olvidadas de la asistencia social en México, 1863-1910" (*Historia Mexicana*, vol. LVII, núm. 2, 2007, pp. 445-490).

Diversos autores han abordado temas en disputa en torno al clero, incluyendo las respuestas de portavoces clericales a las críticas formuladas y planteamientos que afectaban sus intereses. Pueden consultarse Alicia Tecuanhuey Sandoval (coord.), *Clérigos, políticos y política. Las relaciones Iglesia y Estado en Puebla, siglos XIX-XX*, (México, BUAP, ICSyH, 2002); David Carbajal López, *La política eclesiástica del Estado de Veracruz, 1824-1834* (México, Miguel Ángel Porrúa, INAH, 2006); Brian Connaughton, *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria: religión, identidad y ciudadanía en México, Siglo XIX* (México, UAM, FCE, 2010); Brian Connaughton, *Ideología y sociedad en Guadalajara*

(1788-1853): la Iglesia Católica y la disputa por definir la nación mexicana (México, Conaculta, 2012); David Carbajal López, "Opiniones religiosas y proyectos de Iglesia en Veracruz, 1824-1834" (*Letras Históricas*, núm. 3, otoño-invierno, 2010, pp. 135-162); Manuel Ramos Medina (comp.), *Memoria del I Coloquio Historia de la Iglesia en el Siglo XIX* (México, Servicios Condumex y otros, 1998); muchos de los ensayos en Patricia Galeana (coord), *Relaciones Estado-Iglesia: Encuentros y desencuentros* (México, AGN, 1999), igual que en Nelly Sigaut (ed.), *La Iglesia católica en México* (México, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, 1997); y Matthew O'Hara, *A Flock Divided: Race, Religion, and Politics in Mexico, 1749-1857* (Durham, Duke University Press, 2009). De Pamela Voekel pueden consultarse sus estudios sobre el liberalismo católico: *Alone Before God: The Religious Origins of Modern Mexico* (Durham, Duke University Press, 2002), y "Liberal Religion: The Schism of 1861", en Martin Austin Nesvig (ed.), *Religious Culture in Modern Mexico* (Lanham, Rowman & Littlefield, 2007, pp. 78-105).

La bibliografía sobre la Reforma entre 1855 y 1861 es extensa y se ha prestado a gran polémica según la perspectiva y compromisos político-ideológicos de los autores. Dos obras colectivas recientes que procuran salir de este marco contencioso y ofrecer estudios equilibrados y explicativos son: Jaime Olveda (coord.), *Los obispados de México frente a la reforma liberal* (México, El Colegio de Jalisco, UAM, UBAJO, 2007); y Brian Connaughton (coord.), *México durante la guerra de Reforma*, tomo 1, *Iglesia, Religión y Leyes de Reforma* (México, Universidad Veracruzana, 2011). También pueden consultarse diversos ensayos en Brian Connaughton y Andrés Lira González (coords.), *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México* (México, UAM-I, Instituto Mora, México, 1996 y reeditado en 2009); y Alvaro Matute *et al.* (coords.), *Estado, Iglesia y sociedad en México...*

El patronato mexicano, que no se concretó por concordato en la época independiente, ha sido estudiado por numerosos autores. Un estudio que abrió brecha fue el de Michael P. Costeloe, *Church and State in Independent Mexico: A Study of the Patronage Debate 1821-1857* (Londres, Royal Historical Society, 1978). Entre estudios pre-

vios de gran valor son los de Alfonso Alcalá Alvarado, *Una pugna diplomática ante la Santa Sede. El restablecimiento del episcopado en México 1825-1831* (México, Porrúa, 1967); Luis Medina Ascensio, S.J, *México y el Vaticano*, 2 t. (México, Jus, 1965); y Roberto Gómez Ciriza, *México ante la diplomacia vaticana: el período triangular, 1821-1836* (México, FCE, 1977). Son más recientes los estudios de Brian Connaughton, "República federal y patronato: El ascenso y descalabro de un proyecto" (*Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 39, enero-junio, 2010, pp. 5-70) y "¿Una república católica dividida? La disputa eclesiológica heredada y el liberalismo ascendente en la Independencia de México" (*Historia Mexicana*, vol. LIX, núm. 4, 2010, pp. 1141-1204). Estudios que abordan el tema del patronato desde la perspectiva regional son: Gabriela Díaz Patiño, "Los debates en torno al patronato eclesiástico a comienzos de la época republicana: el caso de Michoacán" (*Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, núm. 43, 2006, pp. 387-414); y José E. Serrano Catzin, "El Patronato y la Iglesia yucateca (1821-1825)" (*Temas antropológicos*, vol. 26, núms. 1-2, 2004, pp. 203-238). Charles W. Macune Jr. planteó las dificultades que el federalismo significó para el acomodo entre la Iglesia y el Estado en: "The Impact of Federalism on Mexican Church-State Relations, 1824-1835: the Case of the State of Mexico" (*The Americas*, vol. XL, núm. 4, abril de 1984, pp. 505-529). Para el Segundo Imperio, una obra valiosa es la de Patricia Galeana de Valadés, *Las relaciones iglesia-estado durante el Segundo Imperio* (México, UNAM, IIH, 1991).

El indispensable tema del clero, el catolicismo y la educación ha sido estudiado por diversos autores. De Anne Staples véanse "Alfabeto y catecismo, salvación del nuevo país", en Josefina Z. Vázquez (coord.), *La educación en la historia de México* (México, El Colegio de México, 1995, pp. 69-92); y "Panorama educativo al comienzo de la vida independiente", en Josefina Zoraida Vázquez, Dorothy Tanck de Estrada, Anne Staples y Francisco Arce Gurza, *Ensayos sobre historia de la educación en México* (México, El Colegio de México, 1981, pp. 115-170). De Dorothy Tanck de Estrada, véanse *La educación ilustrada, 1786-1836. Educación primaria en la ciudad de México* (México, El Colegio de México, 1984); y "Las

escuelas lancasterianas en la ciudad de México: 1822-1842", en Josefina Z. Vázquez (coord.), *La educación en la historia de México* (México, El Colegio de México, 1995, pp. 49-68). Acerca del seminario de Morelia, consúltese Dennis Paul Ricker, "The Lower Secular Clergy of Central Mexico" (tesis doctoral, University of Texas-Austin, Austin, 1982). Para el abordaje a profundidad de un instituto liberal véase Annick Lempérière, "La formación de las élites liberales en el México del siglo XIX: Instituto de Ciencias y Artes del estado de Oaxaca" (*Secuencia*, núm. 30, septiembre-diciembre de 1994, pp. 57-94).

Se considera que la temática de los jesuitas en el México independiente ha sido insuficientemente estudiada, pero en la folletería de la época fue tratada de manera importante por títulos como los siguientes: *Carta al pueblo Mexicano sobre la verdadera conspiracion del momento dedicase a los Sres. periodistas de la república y demas escritores que se ocupan de combatir el restablecimiento de los Jesuitas, particularmente al autor de las cuatro palabritas*, (Mexico, Imprenta de J. M. Lara, 1841); *Importancia del restablecimiento de los Jesuitas para la pública educación: obra traducida del Ytaliano* (Mexico, Luis Abadiano y Valdés, 1845); *Los Jesuitas juzgados por los padres de familia y la prensa liberal y religiosa, o sea, Contestación a los nuevos ataques de sus adversarios en México* (México, A. Boix, 1855).

El fallido paso de las misiones religiosas a la Iglesia secular en el lejano norte mexicano ha sido estudiado por David J. Weber en "Failure of a Frontier Institution: The Secular Church in the Borderlands under Independent Mexico, 1821-1846" (*The Western Historical Quarterly*, vol. XII, núm. 2, 1981, pp. 125-143). Weber ha demostrado que el debilitamiento de la presencia eclesiástica fue parte de una merma institucional generalizada en los territorios norteños.

Es importante consultar las obras de pensadores mexicanos del siglo XIX connotados por su catolicismo, para darse una idea de la complejidad de los pareceres en materia religiosa y eclesiástica. Una lectura de gran interés en este sentido es: Josefina Zoraida Vázquez y Héctor Cuauhtémoc Hernández Silva (eds.), *Diario Histórico de México, 1822-1848 de Carlos María Bustamante* (México, El Colegio de México, CIESAS, 2003, 2 CD).

La enorme importancia de la religión en la identidad nacional mexicana del siglo XIX ha sido estudiada por Brian Connaughton en *Ideología y sociedad en Guadalajara...*, y *Entre la voz de Dios...* ya mencionados; Flor de María Salazar Mendoza y Sergio A. Cañedo Gamboa, "El discurso de unidad del clero potosino frente a la invasión norteamericana. Patriotas y defensores irrestrictos de la religión católica, 1846-1847"; y Peter Guardino, "La Iglesia mexicana y la guerra con Estados Unidos", en Connaughton y Ruiz Medrano (coords.), *Dios, religión y patria...* (pp. 211-236 y 237-264, respectivamente).

La Iglesia, la religión y los liberales es un tema tratado por Brian Connaughton, "Los curas y la feligresía ciudadana en México, Siglo XIX", en Jaime E. Rodríguez O. (coord.), *Las nuevas naciones: España y México, 1808-1850* (Madrid, Fundación Mapfre, 2008, pp. 241-272); Brian Connaughton, "La religiosidad de los liberales: Francisco Zarco y el acicate de la economía política", en Patricia Galeana (coord.), *Presencia internacional de Juárez* (México, ARISI, Centro de Estudios de Historia de México CARSO, 2008, pp. 69-83); y Pablo Mijangos y González, "The Lawyer of the Church. Bishop Clemente de Jesús Munguía and the Ecclesiastical Response to the Liberal Revolution (1810-1866)" (tesis doctoral en Historia, Universidad de Texas-Austin, 2009). Munguía también ha sido estudiado por Manuel Olimón Nolasco en *Clemente de Jesús Munguía y el incipiente liberalismo de Estado en México* (México, Porrúa, Comisión Nacional de Derechos Humanos, 2009).

La vida devocional de los mexicanos de la primera mitad del siglo XIX es un tema que requiere de estudios. Los artículos de Margaret Chowning y William B. Taylor en Brian Connaughton (coord.), *Religión, política e identidad...* (pp. 475-514, 515-589, respectivamente) abren camino en este respecto. Chowning enfatiza los cambios hacia la feminización de la religiosidad y las instituciones de la devoción popular, y Taylor poniendo particular atención a la intensa vida de los santuarios mexicanos de antigua cuna a lo largo del siglo, pese a las corrientes de secularización de la vida nacional. El guadalupanismo requiere una ponderación historiográfica por separado, pero obras recientes relevantes son los de David A. Brading, *La Virgen de*

Guadalupe. Imagen y tradición (México, Taurus, 2002), y William B. Taylor, "La Virgen de Guadalupe, Nuestra Señora de los Remedios y la cultura política del periodo de Independencia", en Alicia Mayer (coord.), *México en tres momentos...* (México, UNAM, IIH, 2007, t. 2, pp. 213-238).

La presente obra, coordinada por el destacado historiador Antonio Rubial García –con la participación de un selecto grupo de especialistas en los temas de la Iglesia y de las instituciones coloniales–, se inserta en la perspectiva de una historia social de la Iglesia, una historia que también contempla las ideas que estuvieron detrás de los procesos y los grandes actores involucrados en ellos. Es, sin duda alguna, la primera gran interpretación del papel de la Iglesia en México salida del concurso de historiadores profesionales laicos en nuestro país. Pero se debe aclarar también que el libro no se dedica al complejo mundo de la religiosidad católica. Su finalidad es divulgar entre un amplio público lector, sea o no especializado en historia, los aspectos más relevantes del mundo eclesiástico novohispano. Por ello se ha decidido un estilo de edición que facilita la lectura y la consulta, evita las notas a pie de página e incluye una orientación bibliográfica muy general, que de ninguna forma pretende ser exhaustiva. En la exposición de los temas se trató de explicar con la mayor simplicidad posible los problemas más complejos y, en todos los casos, se definieron conceptos y términos técnicos la primera vez que se mencionan. A lo largo de la obra se encontrarán algunos mapas y cuadros que ilustran y complementan lo dicho en el texto. Finalmente, consideramos que este libro hace importantes aportaciones que permiten tener un panorama bastante completo sobre la actuación de la Iglesia en el virreinato de la Nueva España.

El Seminario de Historia Política y Económica de la Iglesia en México tiene una tradición de más de una década. Entre sus publicaciones destacan: *Los Concilios Provinciales en la Nueva España. Reflexiones e Influencias*; *Poder Civil y Catolicismo en México, siglos XVI al XIX*; *La Iglesia en la Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, y *La Iglesia en la Nueva España. Relaciones económicas e interacciones políticas*.










ISBN: 978-607-8022-89-2
